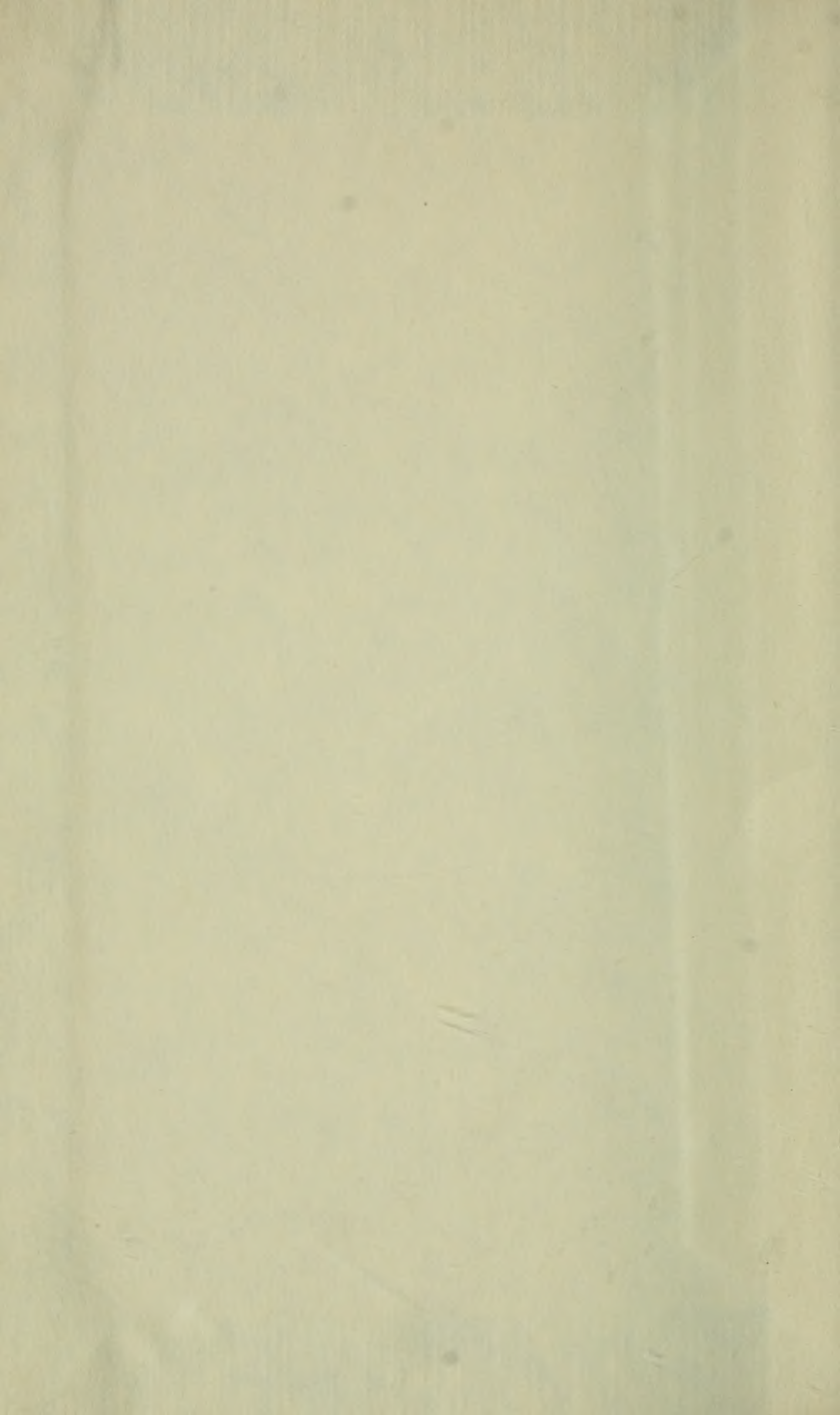
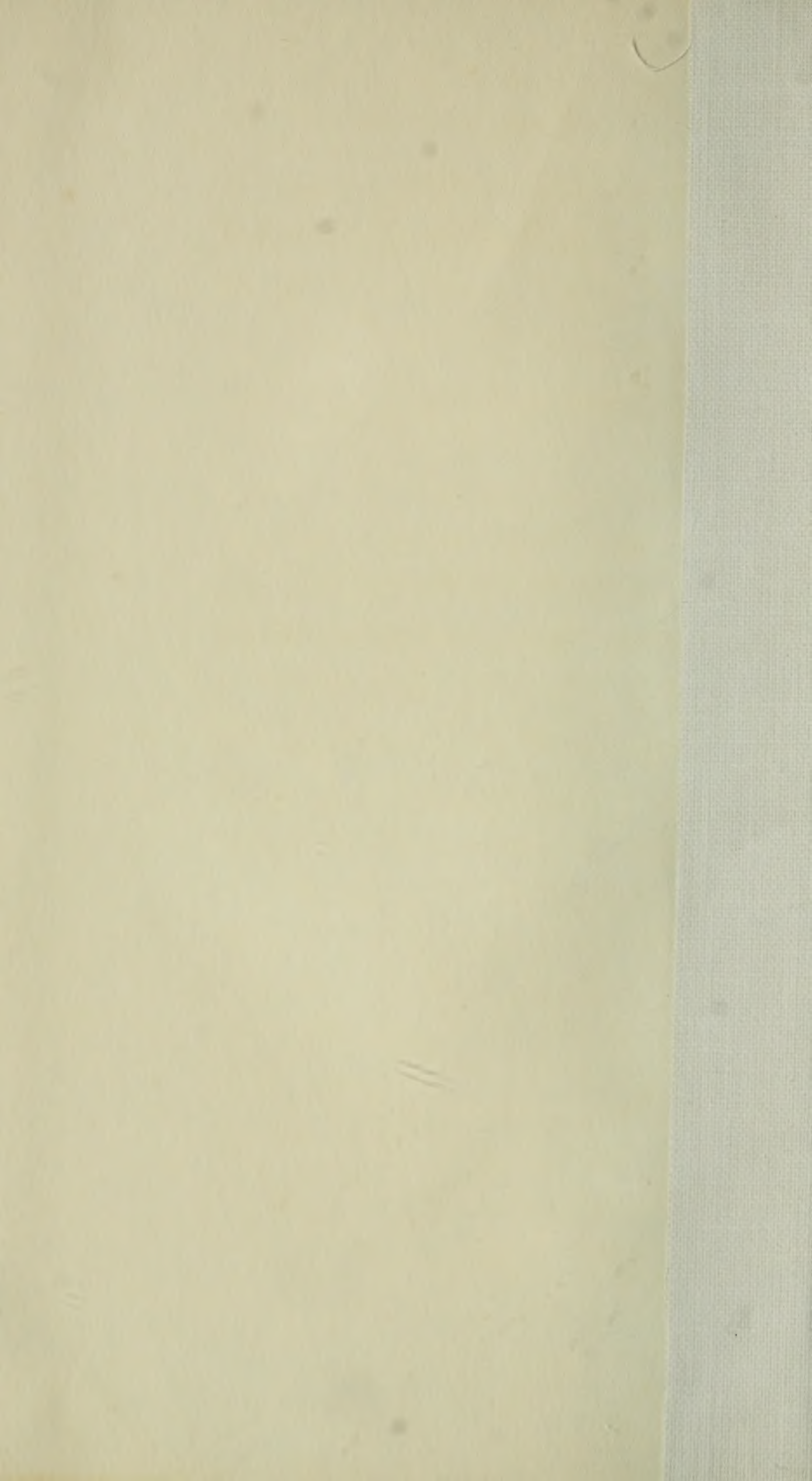


B
2599
M75S5



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dieleibnizschele00sigw



Die Leibniz'sche Lehre

von

der prästabilirten Harmonie

in

ihrem Zusammenhange mit früheren Philosophemen betrachtet

von

H. C. W. Sigwart.
Ordentl. öffentl. Lehrer der Philosophie an der Universität zu Tübingen.

Tübingen,
bei Christian Friedrich Osiander.
1822.

B
2599
M75 S5



826193

Vorwort.

Diese Abhandlung ist dem Verfasser fast unwillkührlich, möchte er sagen, entstanden. Die öffentliche Erscheinung muß durch ihren Inhalt gerechtfertiget werden, und der Verfasser hofft, daß sie den Freunden der Geschichte der Philosophie nicht unangenehm seyn werde, indem sie mehrere, und dabei nicht unwichtige Lehren in ihren historischen Verhältnissen und nach ihrer wahren und vollständigen Bedeutung darzustellen sucht; namentlich die Cartesianische Lehre von dem Wechselleben der Dinge und der Seele und des Leibes insbesondere, die Leibniz'sche Monaden-Lehre, die Lehre

des Malebranche, besonders aber die Lehre des Occasionalismus. Besteht das Eigenthümliche des Occasionalismus (wie dieß in den neueren Darstellungen zu liegen scheint) darin, daß die physische Wechselwirkung der endlichen Dinge geläugnet wird; so ist die Cartesianische Lehre eben so wohl Occasionalismus, als die Leibniz'sche und man hat keinen Grund, die Leibniz'sche Lehre den vollendeten Occasionalismus zu nennen, von dem Spinozismus aber hat man in gewißer Hinsicht Grund das Gegentheil zu behaupten; wie überhaupt schon der Umstand auffallen und Verdacht erregen muß, daß bald von Spinoza, bald von Malebranche, bald von Leibniz gesagt wird, er habe den Occasionalismus vollendet. Diese und ähnliche Urtheile beruhen eines Theils auf einer oberflächlichen Ansicht von den Lehren des Spinoza, Malebranche und Leibniz und auf einer wirklich falschen von der des

Cartesius und seiner Schüler, andern Theils auf einer mangelhaften Vorstellung von dem Occasionalismus. — Ist das Eigenthümliche des Occasionalismus (wie es früher zum Theil ausdrücklich anerkannt wurde) dieses, daß er die Natur-Caussalität läugnet; so ist es ganz unrichtig, bei Spinoza oder Leibniz die Vollendung desselben zu finden; am ehesten könnte man dieses von Malebranche behaupten; denn dieser, wie kein anderer von den genannten, scheint sogar die eigene Selbstthätigkeit, indem er sie der göttlichen Caussalität zum Opfer brachte, vernichtet zu haben. Aber es scheint nur; denn in der That, wenn man seine Weltansicht in ihrer Tiefe erfaßt, rettete er sein Leben in Gott und stellte es eben damit als selbstthätig wieder her. Wie dieses und anderes in der Abhandlung ausgeführt ist, darüber mögen verständige, unterrichtete und billige Richter urtheilen.

Sollte Jemand glauben, der Inhalt seye unbedeutend, weil er nur von einzelnen Lehren handle, so kann ich zweierlei erwiedern, einmal: daß es nicht immer die breiten Flächen sind, von wo aus man eine Gegend in ihrem wahren Lichte sieht, sondern auch (und noch öfter) kleine, scheinbar unbedeutende Punkte — und dann: daß nach meinem Urtheile unsere Geschichte der Philosophie noch nicht so vollkommen ist, daß man ihr durch solche Beiträge über Einzelnes keinen Dienst erweisen kann.

Tübingen im Junius 1822.

Der Verfasser.

Die Idee der prästabilirten Harmonie ist so berühmt geworden, daß man denjenigen, dem man die Erfindung derselben zuschreibt, damit zu bezeichnen pflegt. Es ist dieses zugleich einer der geistreichsten und tiefsinnigsten Philosophen, und der erste deutsche Philosoph. Wer den Urheber der Idee der prästabilirten Harmonie nennt, ist überzeugt, daß niemand an irgend einen anderen denkt, als an Leibniz [1]). Je mehr sich nun, wie es scheint, in der neueren Zeit die Ansicht verbreitet, daß Leibniz viele seiner Ideen, und vielleicht gerade die besten, nicht erfunden, sondern von anderen entlehnt und nur auf seine Weise sich angeeignet habe; desto mehr scheint eine gründliche Untersuchung auch die Frage zu verdienen: ob Leibniz'en mit Recht oder mit Unrecht die Erfindung seiner Idee der prästabilirten Harmonie zugeschrieben werde? bey welcher Frage jedoch dieses vor allem zu bemerken ist: Gesetzt auch, jene Idee sey, mehr oder weniger deutlich, von

früheren Philosophen aufgestellt worden; so wäre zu untersuchen, ob dieses Leibniz'en unbekannt gewesen sey, oder bekannt; und angenommen, man könne an dem letzteren nicht zweifeln, so würde die Idee Leibniz'en doch mit Recht als selbsterzeugtes Eigenthum zugeschrieben werden, wenn bewiesen werden könnte, daß sie ihm aus eigenthümlichen Ansichten nothwendig entstanden ist. Ebendamit ist im Allgemeinen der Gang der folgenden Untersuchungen bestimmt: Zuerst nämlich

1) wird die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie nach ihrem Inhalte und nach ihren Gründen dargestellt werden müssen; fürs andere

2) wird zu untersuchen seyn, ob jene Idee schon von einem früheren aufgestellt worden und dieses Leibniz'en bekannt gewesen sey? Sodann, wenn das eine und das andere bejaht werden müßte, wäre

3) zu prüfen, ob und wiefern sie bey Leibniz'en aus ihm eigenthümlichen Gründen hervorgegangen sey?

Diese Untersuchungen werden um so weniger als überflüßig erscheinen, je mehr sie Ge-

legenheit verschaffen, eines Theils Nachrichten und Urtheile, wie sie bisher gegeben und gefällt worden, zu berichtigen; andern Theils über wichtige philosophische Fragen Betrachtungen anzustellen, die einen Anhang zu der historischen Abhandlung bilden sollen. Also

I.
Historischer Theil.

A.
Darstellung der Leibniz'schen Lehre von der präſtabilirten Harmonie nach ihrem Inhalte und ihren Gründen.

Nachdem Leibniz gefunden hatte, daß die Monaden [2]) als die wahren Atome, Einheiten und Elemente der Dinge gedacht werden müssen; fragte es sich nun: wie ihr gegenseitiges Verhältniß und ihr wechselseitiger Zusammenhang, wodurch sie ein Ganzes, im Einzelnen und im Allgemeinen (die Welt), bilden, begriffen werden müsse? Die Theorie des physischen Einflusses, sagt er, ist die Vorstellungsart der ge-

meinen Philosophie (Philosophie vulgaire) [3]). Allein es ist auf keine Weise erklärlich, wie eine Monas alterirt oder in ihrem Inneren verändert werden könne durch irgend eine andere Creatur, weil man in ihr (der Monas) nichts versetzen noch irgend eine innere Bewegung sich denken kann, die erregt, gerichtet, vermehrt oder vermindert werden könnte; wie dieß in den zusammengesetzten der Fall ist, wo die Veränderung zwischen den Theilen Statt findet. Die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas eingehen oder ausgehen könnte. Accidentien treten nicht aus den Substanzen heraus, wie sonst die Species sensibiles der Scholastiker. Also kann weder ein Accidens noch eine Substanz von aussen in die Monas eingehen [4]).

Was namentlich das Verhältniß zwischen Seele und Leib betrifft; so bemerkt Leibniz, es lassen sich weder materielle Theile noch Species oder immaterielle Qualitäten denken, die von einer dieser Substanzen in die andere übergehen können [5]); und beruft sich zugleich darauf, daß nicht nur die nämliche Größe der Kraft der Bewegung, sondern auch die nämliche Größe der Direction sich erhalte [6]). Dieser Grund verdient

um so mehr Aufmerksamkeit, weil er ein allgemeiner physischer ist, wie denn Leibniz auch ausdrücklich bemerkt, diejenige Hypothese, die er an die Stelle des Systemes vom physischen Einflusse setzt, vertrage sich allein mit den allgemeinen Gesezen der Bewegung, dieses also nicht [7]. Nach dem Gesagten hätten wir bey Leibniz gegen das System des physischen Einflusses 3 Hauptgründe gefunden:

1) Wenn eine Monas auf die andere physisch einwirken sollte; so müßte in dieser irgend etwas (in Beziehung auf ihre Theile) versezt, oder in Beziehung auf Bewegung verändert werden; weder das eine aber noch das andere verträgt sich mit dem inneren Wesen der Monas.

2) Sollte eine Monas auf die andere physisch einwirken; so müßte wenigstens von jener irgend ein Accidens (sey es nun ein materieller Theil oder eine immaterielle Qualität) in diese eingehen; allein abgesehen davon, wie es in diese eingehen sollte; so tritt ja das Accidens nie aus der Substanz heraus, trennt sich nie von der Substanz ab.

3) Das System des physischen Einflusses läßt

sich nicht in Uebereinstimmung bringen mit den allgemeinen Gesezen der Bewegung.

Wenn nun aber die Monaden physisch nicht auf einander wirken und sich also auch nicht auf diesem Wege gegenseitig bestimmen; so muß, weil denn doch eine gegenseitige Abhängigkeit und ein wechselseitiger Zusammenhang unter ihnen Statt findet, ein Mittelglied gesucht werden, welches den Grund und die Bestimmung jener Abhängigkeit und jenes Zusammenhanges enthält. Dieß ist Gott. Wenn hierüber kein Zweifel noch Streit seyn kann; so lassen sich dagegen noch verschiedene Ansichten bilden über die Art und Weise, wie Gott jene Abhängigkeit und jenen Zusammenhang zwischen den endlichen Dingen und Erscheinungen hervorbringt. Leibniz fand eine solche vor in dem sogenannten Systeme der gelegenheitlichen Ursachen. Je mehr es gewöhnlich ist, den eigenthümlichen Charakter dieses Systemes der gelegenheitlichen Ursachen oder des Occasionalismus auf eine mangelhafte und unbestimmte Weise zu bezeichnen — um so nothwendiger ist es hier, sogleich eine umfassende und bestimmte Erklärung darüber zu geben.

Der Occasionalismus ist dasjenige System, welches behauptet,

1) daß, was das Verhältniß der endlichen Dinge zu einander überhaupt und insbesondere das Verhältniß zwischen Seele und Leib betrifft, kein endliches Ding im eigentlichen und physischen Sinne auf das andere einwirke, also wiederum ins besondere der Leib nicht auf die Seele, und die Seele nicht auf den Leib, sondern vielmehr die Veränderungen, die in der einen Substanz vorgehen, nur die (das wirkende Princip) veranlassende Ursache seyen, daß gewisse Veränderungen in der anderen erfolgen.

Mit diesem Satze, der sich auf das Verhältniß der endlichen Dinge zu einander bezieht, ist aber der eigenthümliche Charakter des Occasionalismus nicht erschöpft, in der That noch gar nicht bezeichnet. Diese Bezeichnung des Eigenthümlichen liegt vielmehr erst in dem

2)ten Satze, daß es überhaupt in der Natur keine wahren, d. h. wirkenden Ursachen giebt, sondern alle sogenannte Natur-Ursachen nur gelegenheitliche, veranlassende Ursachen sind — in dem Sinne, daß das Daseyn und

die Veränderung eines Dinges der Grund ist, wodurch die wirksame Ursache (die nicht zur Natur gehört, nicht in der Natur ist) bestimmt wird, das Daseyn und die Veränderung eines andern zu wirken.

So daß also nach dem vollkommenen Systeme der gelegenheitlichen Ursachen die endlichen Dinge nicht nur das Vermögen nicht haben, ausser sich und somit auf einander zu wirken, sondern nicht einmal das Vermögen einer immanenten Selbstthätigkeit, sondern das immer und überall, das allein wirksame Princip die göttliche Caussalität ist.

Anmerk. — Die letztere Behauptung (no. 2.) führt nothwendig auf die erstere (no. 1.), aber nicht umgekehrt. Jene Behauptung kann, wie sich schon zum voraus vermuthen läßt und durch die folgenden Untersuchungen bestätigen wird, hervorgehen im Allgemeinen nur theils aus einer unrichtigen Vorstellung von dem Wesen und Leben der endlichen Dinge, theils aus einer unrichtigen Vorstellung von dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen und von dem, was daraus für das Endliche folgt. Jene ist (was gewiß Aufmerksamkeit verdient) die des strengen Natur-Mechanismus, diese ist die von der Unvereinbarkeit der Natur-Caussalität mit der göttlichen Caussalität, da doch für den wahren philosophischen Verstand

die Natur-Caussalität mit der göttlichen unmittelbar und nothwendig gesetzt ist.

Da es indessen bey klarem Selbstbewußtseyn oder auch nur Selbstgefühle dem Menschen gewiß schwer wird, auch die eigene Selbstthätigkeit zu verläugnen; so wird ein gewißer Grad philosophischer und religiöser Schwärmerey vorhanden seyn müssen, um den vollendeten Occasionalismus behaupten zu können oder eigentlich nur einen Versuch machen zu können, ihn zu behaupten. — Wie sich alle diese Bemerkungen geschichtlich bestätigen, wird aus dem Verfolge unserer Untersuchungen klar werden.

Das ist der wahre und vollständige Begriff von dem Occasionalismus oder dem Systeme der gelegenheitlichen Ursachen, an dem man zugleich den richtigen Maaßstab hat, den man jedesmal anlegen muß, wenn die Frage entsteht, ob ein System Occasionalismus sey — und inwiefern? Wo zwar das Vermögen der nach aussen gehenden Wirksamkeit den endlichen Dingen abgesprochen, aber das Vermögen der immanenten Selbstthätigkeit denselben im Allgemeinen oder wenigstens Einigen, namentlich d n Seelen eingeräumt wird, da ist der Occasionalismus in dem ersteren Falle gar nicht, in dem anderen Falle unvollständig

vorhanden, dieses aber um so weniger, je mehr das Vermögen der immanenten Selbstthätigkeit der Seele beschränkt ist.

Ein solches unvollständiges System des Occasionalismus (in dem eben bestimmten Sinne) hat man unter dem Namen des Systemes der göttlichen Assistenz in der Geschichte der Philosophie aufgeführt, das Verhältniß dieses Systemes zu dem Occasionalismus wird sich durch die folgenden Untersuchungen mit Bestimmtheit und Deutlichkeit ergeben — um die besondere Benennung wollen wir uns aber nichts bekümmern. —

Wendet man nun dasjenige, was über den eigenthümlichen Charakter des Systemes der gelegenheitlichen Ursachen bisher gesagt worden, auf die besondere Frage an, von der wir ausgegangen sind; so wirkt also nach diesem Systeme keine Substanz unmittelbar auf die andere ein, namentlich der Körper nicht auf die Seele, und die Seele nicht auf den Körper; sondern daß die Veränderung in der einen von der Thätigkeit in der andern abhängig ist und bestimmt wird, also namentlich von der körperlichen Bewegung ein Leiden der Seele und von dem Wil-

lensacte der Seele die körperliche Bewegung, das kommt auf dem Wege zu Stande, daß Gott aus Veranlassung oder aus Gelegenheit der Veränderung in der einen Substanz die ihr entsprechende Veränderung in der anderen hervorbringt [8]). Wenn man also eine endliche Substanz mit ihren Wirkungen die Ursache von irgend einer Veränderung, die in einer anderen (äusseren) vorgeht, nennt; so ist dieß so zu verstehen, daß sie nur die veranlassende Ursache (caussa occasionalis) ist; die im eigentlichen Sinne wirkende Ursache (caussa efficiens) ist Gott [9]).

Was Leibniz gegen diese Hypothese einwendet, ist folgendes:

1) Es ist allerdings wahr, daß keine erschaffene Substanz einen reellen Einfluß auf eine andere hat und daß alle Dinge mit allen ihren Realitäten immerwährend (continuellement) hervorgebracht werden durch die Kraft Gottes; aber um (Natur-) Probleme zu lösen, ist es nicht hinreichend, mit Uebergehung der abgeleiteten (secundären) Ursachen die allgemeine Ursache anzuführen und (wie man sagt) Deum ex machina eintreten zu

lassen. So verfährt aber jenes System der gelegentlichen Ursachen — Statt die Veränderungen in der Welt und ihren wechselseitigen Zusammenhang auf natürliche Weise (nach dem Geseze der Caussalität) zu erklären, nimmt es als die Ursache hievon die unmittelbare Einwirkung Gottes an. Indem es in einer natürlichen und ordentlichen (ordinaire) Sache, wo nach Grundsäzen der Vernunft Gott auf keine andere Weise einwirken sollte, als er zu allen übrigen Dingen der Natur concurrirt, eine unmittelbare Wirksamkeit eintreten läßt, nimmt es Zuflucht zu einem fortgehenden Wunder [10]). Damit hängt genau zusammen

2) ein zweiter Vorwurf, der aber eigentlich nur das System der göttlichen Assistenz trifft, daß nach diesem Systeme ebenso, wie nach dem Systeme des physischen Einflusses, die natürlichen Geseze, denen jede Substanz unterworfen ist, perturbirt werden. Denn Gott ist durch ein allgemeines Gesez und so zu sagen durch einen Vertrag genöthigt, in jedem Augenblicke den natürlichen Zug der Gedanken der Seele zu verändern, und sie den kör-

perlichen Eindrücken anzupassen, und hinwiederum den natürlichen Lauf der körperlichen Bewegungen nach dem Willen der Seele zu stören [11]).

3) Bedenkt man sodann, daß nach beiden Systemen der schöpferische Wille Gottes den erschaffenen Dingen keinen daurenden Eindruck mittheilt, kein angebornes Gesez, aus welchem ihr Handeln und Leiden folgt, und daß man also keinen Grund hat, in den Creaturen eine inwohnende Kraft und Wirksamkeit anzunehmen, sondern vielmehr dieses zu läugnen; so sieht man wohl ein, wie diese Systeme auf den gefährlichen Saz führen, daß Gott allein das handelnde oder wirkende Princip ist, also auch die einzige Substanz und alle Creaturen nur vorübergehende Modificationen derselben sind. Indem sie das Idol der Natur zerstören, machen sie Gott selbst zur Natur [12]).

Nachdem Leibniz nicht nur das System des physischen Einflusses, sondern auch das sogenannte System der gelegentlichen Ursachen aus den angeführten Gründen verworfen hatte, glaubte er, die Aufgabe durch die Idee der

präſtabilirten Harmonie befriedigend zu löſen.

Nach dieſer werden endliche Subſtanzen geſezt, und was ihre Gemeinſchaft betrifft, wird behauptet, es ſey keine reale Einwirkung der Subſtanzen aufeinander, ſondern eine ideale Abhängigkeit der einen von der anderen inſofern, als nach der göttlichen Vorherbeſtimmung (Präformation) die Veränderungen jeder Subſtanz aus dem inneren Principe der Selbſtthätigkeit (Spontaneität) hervorgehen, nach einer unabänderlichen Ordnung in Uebereinſtimmung mit den Veränderungen aller übrigen.

Von Anfang an (par un artifice prévenant) hat Gott jede dieſer Subſtanzen auf ſo vollkommene Weiſe gebildet und mit ſolcher Genauigkeit geregelt, daß jede, indem ſie die eigenen Geſeze, die ſie mit ihrem Daſeyn empfangen hat, befolgt, dennoch mit der anderen harmonirt.

Insbeſondere alſo hat Gott die Seele gleich ſo erſchaffen, daß ſie nach der Ordnung ſelbſt ſich erzeugen und ſich vorſtellen muß, was im Körper vorgeht; und hinwiederum den Körper ſo, daß er aus ſich thun muß, was die See-

le will. So daß die Geseze, welche nach der Ordnung der Endursachen und der Entwicklung der Vorstellungen die Gedanken der Seele hervorbringen, ebendamit die Bilder erzeugen müssen, welche den Eindrücken der Körper auf unsere Organe entsprechen, und auf der andern Seite die Geseze der körperlichen Bewegungen, die nach der Ordnung der wirkenden Ursachen auf einander folgen, den Gedanken der Seele so entsprechen, daß der Körper bewegt wird in dem Augenblicke, in welchem die Seele will, daß er bewegt werde. Es wirken also die Körper, als ob es keine Seelen gäbe, und die Seelen handeln, als ob es keine Körper gäbe, und beide wirken, als ob das eine auf das andere influirte. Die Seele befolgt ihre Geseze und der Körper ebenso die seinigen, — und es geschieht in dem Körper, ob gleich die Seele die Quelle aller Handlungen ist, nichts gegen die Geseze des Körpers, und in der Seele nichts gegen ihre eigenen Geseze, obgleich die Quelle ihrer Passionen aus der Materie oder dem Körper entspringt.

Die Ursache dieser Uebereinstimmung ist Gott, nicht als wenn er sie immer von neuem hervor-

brächte und die Geseze der Dinge störte, sondern indem er der Seele die Vorstellungen und dem Körper die Bewegungen von Anfang an so zusammengeordnet giebt, daß die Seele das wesenhafte Repräsentativum des Körpers und der Körper das wesenhafte Werkzeug der Seele ist [13]).

Die bisher angeführten Theorien oder Hypothesen und ihr Verhältniß zu einander erläutert Leibniz durch folgendes Gleichniß:

Man stelle sich zwey Uhren vor, die vollkommen mit einander übereinstimmen — Dieses kann geschehen auf dreyerley Art, entweder durch gegenseitige Einwirkung der einen Uhr auf die andere, oder durch einen geschickten Handwerker, der beständig Achtung giebt und sie jeden Augenblick in Uebereinstimmung bringt, oder endlich dadurch, daß man die Uhren mit solcher Kunst und Genauigkeit verfertiget, daß man ihrer Uebereinstimmung für die Zukunft gewiß seyn kann. Setzt man an die Stelle der Uhren die Seele und den Körper (oder überhaupt zwey Substanzen), deren Harmonie erklärt werden soll; so entspricht der ersten Art das System des physischen Einflusses, der zweiten das System der

Assistenz oder der gelegentlichen Ursachen, der dritten das System der prästabilirten Harmonie [14].

Was in Leibnizen diese Idee erzeugte, war neben der Einsicht, daß die zwey andere Theorien aus den angeführten Gründen nichts taugen, theils die besondere Reflexion auf die Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit der Geseze der Bewegung [15], theils die allgemeine Betrachtung, daß auf der einen Seite Zufall und Willkühr der Idee der Welt-Einheit und des göttlichen Wesens widerstreite [16], auf der andern Seite alles in der Natur natürlich erklärt werden müsse [17].

Ob aus diesen Gründen jene Idee nothwendig hervorgehe, wird in der Folge untersucht werden.

Das nächste, was auf die bisherige Darstellung der Leibniz'schen Lehre von der prästabilirten Harmonie nach ihrem Inhalte und nach ihren Gründen folgen muß, ist die Frage:

B.

Ob jene Idee der prästabilirten Harmonie schon von einem früheren aufgestellt worden und dieses Leibniz'en bekannt gewesen sey?

Es ist bekannt, daß Leibniz schon frühe beschuldiget wurde [18]), seine Idee der prästabilirten Harmonie dem Spinozismus nachgebildet oder eigentlich aus demselben entlehnt zu haben. Die Absicht, in welcher diese Beschuldigung aufgestellt wurde, machte es Christian Wolfen nothwendig, sie zurückzuweisen durch eine gründliche Vergleichung der zwey Systeme [19]). Indessen versuchte in der neueren Zeit doch wiederum Moses Mendelssohn zu zeigen, daß Leibniz den Grund seiner prästabilirten Harmonie aus dem Spinoza entlehnt habe (Philosophische Schriften I. Bd. S. 199.). Heidenreich (in seiner Schrift: Natur und Gott nach Spinoza, S. 95.) weiß dieses nur daraus zu erklären, daß Moses den Spinozismus nur aus Compendien gekannt oder Spinoza's Schriften nur flüchtig gelesen habe und führt nun die Wolf'-

sche Widerlegung an. Feiner und scharfsinniger hat F. H. Jacobi die Frage behandelt (Ueber die Lehre des Spinoza. Beylage VI.), und es ist ihm dabey nicht entgangen, daß Leibniz und Spinoza doch nicht so weit von einander stehen, wie Wolf und mit ihm andere glaubten, sondern ihre Lehren vielmehr gerade in Absicht der in Frage stehenden Punkte eine auffallende und tief eingreifende Aehnlichkeit haben.

Wenn demnach die Frage nach einer Verwandschaft und einem Zusammenhange der Leibniz'schen Idee der prästabilirten Harmonie mit dem Spinozismus nicht so geradezu als abgemachte Sache zurückgewiesen werden darf; sondern vielmehr immer noch eine genauere Untersuchung verdient; so hatte ein Zeitgenosse von Leibniz (Dom. Franc. Lamy in seiner Schrift: De la connoissance de soi-même) diesem bemerkt: daß sein System sich wenig unterscheide von dem Systeme der gelegenheitlichen Ursachen [20]). Leibniz läugnet dieses so wenig, daß er selbst gesteht: Ich finde nicht, daß die Gedanken des Mallebranche von den meinigen sehr entfernt sind; der Uebergang von den

gelegentlichen Ursachen zur prästabilirten Harmonie scheint mir nicht schwer zu seyn [21]); ja er erzählt: Sehr geschickte Männer haben mir bemerkt, daß sie dieselbe (Idee der prästabilirten Harmonie) wirklich schon gehabt haben; einige andere haben mir sogar gesagt, daß sie die Hypothese der gelegentlichen Ursachen ebenso verstehen und von der meinigen nicht unterscheiden; was ich mir gerne gefallen lasse [22]).

Diese historischen Nachrichten, verbunden mit der philosophischen Betrachtung des Gegenstandes, haben sehr natürlich die allgemeine Meinung erzeugt, daß das System der prästabilirten Harmonie mit dem Spinozismus zusammenhänge, deutlicher und gewisser aber noch mit dem Systeme der gelegentlichen Ursachen, indem es von diesem nur die wissenschaftliche Vollendung darstelle. Nun ist es aber keinem Zweifel unterworfen, daß das System der gelegentlichen Ursachen ein Zweig der Cartesianischen Philosophie ist, man giebt zu, daß auch die Spinozische Philosophie nicht ohne Einfluß der Cartesianischen gebildet wurde; wir müßten also, um unsere Aufgabe auf befriedigende und erschöpfende Weise zu lösen, bis zu Cartesius

zurück gehen [23]). Dazu wird man überdieß aufgefordert auch durch Urtheile und Andeutungen von Leibniz selbst. Es urtheilt nämlich Leibniz an mehreren Stellen, daß, wenn Cartesius die Geseze der Bewegung so vollständig gekannt hätte, wie sie nach ihm entdeckt worden sind, er schon unfehlbar auf das System der prästabilirten Harmonie gekommen wäre [24]; er nennt die Cartesianische Philosophie überhaupt das Vorzimmer der wahren Philosophie und sagt: man würde sich zwar der wahren Erkenntniß von dem Grunde der Dinge berauben, wenn man darin stehen bleiben wollte; aber es sey auch schwer, weiter vorzudringen, ohne durch dasselbe hindurch gegangen zu seyn [25]; — was er ja nur auf die Philosophie seiner Zeit beziehen konnte.

In dieses Vorzimmer wollen also auch wir eintreten, um von da aus weiter vorzudringen.

1.

Cartesius.

Dem Cartesius, dessen Philosophie ihrer Anlage und ihrem Zwecke nach Physik ist, mußte es, nachdem er die wirkliche Existenz der endlichen Dinge bewiesen und die Principien der-

selben gefunden hatte, zunächst darum zu thun seyn, von dem an den endlichen Dingen wahrnehmbaren Leben und Wirken und ihrem wechselseitigen Verhältnisse zu einander Rechenschaft zu geben. Diesen an sich nothwendigen Untersuchungen konnte er bey seiner Ansicht von den Principien der endlichen Dinge vollends gar nicht ausweichen. Auf der einen Seite nämlich war er entschiedener, strenger Dualist und hatte also mit allen denjenigen Schwierigkeiten zu kämpfen, welche dieses System treffen, sobald von der natürlichen Einheit dieser Principien (welche Cartesius auf das menschliche Wesen beschränkte) und von dem Wechselleben der Dinge die Rede ist; auf der anderen Seite glaubte er das Wesen des einen Principes, der Materie, erschöpft zu haben in dem Satze: der Materie ist die ausgedehnte Substanz, alle übrigen Eigenschaften, die derselben zugeschrieben werden, sind entweder blos relative oder, wenn sie wirkliche Eigenschaften sind, nur Modi der ausgedehnten Substanz, so auch die Bewegung. Alle aus diesen zwey Quellen entspringenden Schwierigkeiten glaubte Cartesius zu heben durch folgende Lehre:

1) Die Bewegung, die nicht (ut vulgo sumitur) als eine actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat, sondern (ex rei veritate) als eine translatio unius partis materiae sive unius corporis ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum betrachtet werden muß, kommt also nur dem beweglichen, nicht dem bewegenden zu, und es muß die bewegende Kraft von dem Körper verschieden, etwas Unkörperliches seyn. Die ursprüngliche und allgemeine Ursache der Bewegung ist der Schöpfer der Materie, Gott. Aus der Idee der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und Wirkens werden auch die allgemeinen Geseze der Bewegung abgeleitet, und namentlich der Saz, daß die Größe der Bewegung in der Welt unveränderlich ist.

Diese Lehrsäze von der Bewegung und der bewegenden Kraft flossen einestheils aus dem angenommenen Begriffe der Materie, anderntheils aus der gerechten Abneigung, die Cartesius gegen alle

sogenannte qualitates reales hatte. (Epp. II. 116.)

Nachdem auf diese Art das oberste und allgemeinste Princip der Veränderungen in der Körperwelt gefunden war, blieb noch immer die Frage übrig: wie die Bewegung im Einzelnen geschehe, ob, nachdem Gott die Materie einmal in Bewegung gesetzt und angestossen habe, die Körper nun einander bewegen? Ich habe hierüber nirgends in den Schriften des Cartesius eine deutlichere Erklärung gefunden, als in der ihm durch die scharfsinnigen und merkwürdigen Einwürfe von Heinrich Morus abgedrungenen Antwort, die aber erst nach seinem Tode unter seinen Papieren gefunden wurde. Heinrich Morus hatte ihm den Einwurf gemacht (Ep. I. 70.): wenn die Bewegung ein Modus des Körpers ist, wie die Figur, die Lage der Theile u. s. f., so könne die Bewegung so wenig, als irgend ein anderer körperlicher Modus von einem Körper in den andern übergehen. Ueberhaupt könne sich seine Einbildungskraft nicht darein finden, daß etwas, was ausserhalb des Subiectes nicht seyn kann (wie alle Modi), in ein anderes Subject soll übergehen können; gehe die Bewe-

gung von einem Körper in den anderen über, so müsse dasselbe von der Ruhe angenommen werden; er setzt sodann hinzu: Equidem pronior sum in hanc sententiam, quod nullus prorsus sit motuum transitus, sed quod ex impulsu unius corporis aliud corpus in motum quasi expergiscatur, ut anima in cogitationem ex hac vel illa occasione; quodque corpus non tam suscipiat motum, quam se in motum exserat a corpore alio commonefactum et, quod paulo ante dixi, eodem modo se habere motum ad corpus ac cogitatio se habet ad mentem, nimirum neutrum recipi sed oriri utrosque ex subjecto in quo inveniuntur; atque omne hoc, quod corpus dicitur, stupide et temulente esse vivum, utpote quod ultimam infimamque divinae essentiae, quam perfectissimam vitam auctumo, umbram esse statuo ac idolum, verum tamen sensu ac animadversione destitutum. Cartesius antwortete hierauf (Ep. I. 72.): Recte advertis, motum, quatenus est modus corporis, non posse transire ex uno in aliud, sed neque etiam hoc

ſcripsi, quin imo puto motum quatenus est talis modus assidue mutari. Alius est enim modus in primo puncto corporis A, quod a primo puncto corporis B ſeparetur et alius, quod ſeparetur a ſecundo puncto et alius, quod a tertio etc. Cum autem dixi tantumdem motus in materia ſemper manere, hoc intellexi de vi ejus partes impellente, quae vis nunc ad unas partes materiae, nunc ad alias ſe applicat. Non itaque opus est, ut ſis ſollicitus de transmigratione quietis ex uno ſubjecto in aliud, cum ne quidem motus, quatenus est modus quieti oppositus, ita transmigret.

Vorher hatte er geſagt, die bewegende Kraft könne ſeyn entweder ipsius Dei — oder substantiae creatae, ut mentis nostrae vel cujusvis alterius rei, cui vim dederit corpus movendi, dazu aber den wichtigen Zuſatz gemacht: et quidem illa vis in substantia creata est ejus modus, non autem in Deo; und den noch merkwürdigern: quod quia non ita facile ab omnibus potest intelligi, nolui de ista re in ſcriptis meis agere, ne viderer favere eorum ſententiae, qui

Deum tanquam animam mundi materiae unitam considerant.

Aus diesen Stellen geht hervor, daß zwischen den Körpern kein reeller, physischer Einfluß angenommen, sondern Gott, wie er als die ursprüngliche und allgemeine Ursache der Bewegung gesetzt wurde, nun auch gedacht werden muß als alle einzelnen Bewegungen hervorbringend und leitend durch seinen unmittelbaren Einfluß. Auf das, was Morus über die Natur des Körpers gesagt hatte, antwortete des Cartes: tanquam suavia considero und nannte es commentum. —

Die bisher angeführten Lehren der Cartesianischen Philosophie haben nun Einfluß auch auf

2) die zweite Frage, die untersucht werden muß: nämlich wie sich Cartesius die Verbindung und das Verhältniß zwischen Seele und Leib dachte? Nach der gewöhnlichen Erklärung ist die Meinung des Cartesius diese: Die Seele könne in ihrem Körper zwar nicht die Größe, wohl aber die Richtung der Bewegungen durch ihren Willen bestimmen und verändern. Man hätte sich bey dieser Erklärung um so weniger beruhigen sollen, da jener Satz an

sich unbestimmt ist, und, je nachdem er bestimmt wird, mit den Grundsätzen der Cartesianischen Philosophie sich gar nicht wohl verträgt. Die erste Veranlassung, sich über jenen Gegenstand zu erklären, gab ihm eine von der Prinzessin Elisabeth vorgelegte Frage. In der Antwort hierauf giebt Cartesius zu, man könne auch, nachdem man seine Schriften gelesen habe, noch mit vollem Grunde jene Frage aufwerfen, weil er darüber fast gar nichts gesagt habe, aus Besorgniß, es möchte seinem Vorhaben, den Unterschied zwischen Körper und Geist ins Licht zu setzen, hinderlich seyn. Indessen findet man auch in den zwey hieher gehörigen Briefen (Ep. I. 29. 30.) keine Aufklärung und noch weniger eine gründliche Auflösung. Denn es kann wohl nicht Auflösung der Aufgabe heissen, wenn Cartesius sagt: Man könne sich das Verhältniß der Seele zu dem Körper denken, als Verhältniß einer realen Qualität z. B. der Schwere zu dem Körper (cfr. Ep. II. 6.) Denn dieß ist offenbar blos κατ' ἄνθρωπον geredet, (S. Ep. II. 15. 16.); und noch weniger kann es Auflösung der Aufgabe heissen, wenn Car-

tesius auf die weitere Bemerkung, es seye leichter, der Seele Materie und Ausdehnung beyzulegen, als ein Vermögen, wodurch sie, als immaterielles Wesen, den Körper bewegen und von ihm bewegt werden könne, antwortet: Quaeso ne dubites materiam hanc hancque extensionem animae tribuere, hoc enim non aliud est quam illam corpori unitam concipere; postqnam autem hoc probe conceperis fuerisque in te experta, haud aegre poteris tecum reputare, materiam, quam huic cogitationi tribuis, non esse cogitationem ipsam hujusque materiae extensionem diversae esse naturae ab hujus cogitationis extensione, quatenus sc. prior ad quendam locum determinata sit, ex quo omnem aliam corporis extensionem excludit, posterior non item; et sic Celsitudo tua ad cognitionem distinctionis, quae inter animam et corpus intercedit, nullo negotio regredietur, quanquam illorum conjunctionem etjam conceperit. —

Stärker noch war Heinrich More in den Cartesius (Ep. I. 68.) mit den Fragen gedrungen: wie die Seele, die doch nec ramosas nec hama-

tas particulas habe, so enge mit dem Körper verbunden seyn könne? Ob es einem Philosophen gezieme, in der Natur eine unkörperliche Substanz anzunehmen, welche doch durchaus oder wenigstens zum Theil dieselben Affectionen in dem Körper hervorbringen könne, wie Körper in Körpern, als z. B. Bewegungen, Figuren — u. s. w. Cartesius antwortete hierauf (Ep. I. 69.): wie es einem Philosophen nicht ungeziemend sey, anzunehmen, daß Gott den Körper bewegen könne, ob er gleich Gott nicht für ein körperliches Wesen halte; so sey es auch nicht ungeziemend, etwas ähnliches von anderen unkörperlichen Substanzen zu halten. Indessen mußte er doch gestehen, daß keine Art zu wirken Gott und den Creaturen in gleichem Sinne (univoce) zukomme — und worin dieser Unterschied bestehe, sagt er selbst in dem zweiten Antwortschreiben an Heinrich More (Ep. I. 72.) mit den schon oben angeführten Worten: die bewegende Kraft in der erschaffenen Substanz ist ein Modus derselben, nicht so aber in Gott — d. h. mit andern Worten: die bewegende Kraft, die Gott einer erschaffenen Substanz gegeben hat, also namentlich unserer Seele, kann

in eine andere Substanz nicht übergehen, wohl aber die bewegende Kraft Gottes. Also (diesen Schluß ziehen wir) ist es nicht die Seele, welche ihren Körper bewegt, sondern Gott; und wenigstens mit dem verneinenden Theile dieses Satzes wird man antworten müssen auch auf die Frage: ob der Körper auf die Seele wirke; so daß man zunächst den negativen Satz hätte: Es ist keine unmittelbare, physische Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, so wenig die Körper im eigentlichen physischen Sinne einander bewegen. Wie ist es nun aber zu erklären, daß

1) (um von diesem Theile der Aufgabe auszugehen) die Entstehung geistiger Gedanken durch das Daseyn körperlicher Bewegungen bedingt ist?

Cartesius (Ep. I. 99. Dioptr. IV.) hatte die species oder imagines sensibiles der Scholastiker verworfen und die damit zusammenhängende Behauptung, daß die Objecte vermittelst der Aehnlichkeit dieser Bilder mit denselben von der Seele wahrgenommen werden. Er wußte, daß die Objecte in dem Körper nichts bewirken, als Nervenbewegungen, und es fragte

sich nun: wie vermittelst dieser Nervenbewegungen, die den Objecten und ihren Qualitäten nicht ähnlich sind, Vorstellungen entstehen, Vorstellungen, die hinwiederum gar keine Aehnlichkeit haben mit jenen körperlichen Bewegungen?

In der Beurtheilung des Programm von Regius (Ep. I. 99.) erklärt er sich hierüber aus Veranlassung des von seinem Gegner aufgestellten Satzes, daß es der angebornen Ideen gar nicht bedürfe und daß namentlich die allgemeine Notionen aus der Wahrnehmung, der Beobachtung oder der Tradition abzuleiten seyen, auf folgende Weise: „Wer richtig bemerkt hat, wie weit unsere Sinne reichen, und was von denselben eigentlich zu unserer Seele gelangen kann; der muß gestehen, daß keine objective Idee, so wie wir sie durch den Gedanken bilden, uns von denselben dargestellt werde, daß also an unseren Ideen nichts ist, was der Seele oder dem Denk-Vermögen nicht angeboren wäre, ausgenommen den empirischen Umstand, daß wir urtheilen, diese oder jene Ideen, die jetzt unserer Seele gegenwärtig sind, beziehen sich auf äussere Dinge; was aber nicht so zu erklären ist, als ob diese Dinge jene Ideen unserer Seele

durch die Sinnenorgane mitgetheilt hätten (immiserunt); inzwischen haben sie ihr doch etwas mitgetheilt, was sie veranlaßt hat, jene Ideen vermöge ihrer angebornen Fähigkeit in diesem Augenblicke eher zu bilden, als in einem andern. Es kommt nämlich von den Objecten durch die Sinnenwerkzeuge an unsere Seele nichts, als gewisse körperliche Bewegungen, aber auch diese Bewegungen und die aus denselben entstehenden Figuren werden von uns nicht wahrgenommen, wie sie in den Sinnenorganen geschehen. Hieraus folgt, daß auch die Ideen von den Bewegungen und Figuren uns angeboren sind — und um so mehr müssen das seyn die Ideen von Schmerzen, Farben, Tönen u. s. w., damit unsere Seele dieselbe sich aus Veranlassung gewisser körperlicher Bewegungen darstellen kann; denn sie haben keine Aehnlichkeit mit körperlichen Bewegungen.

Auf ähnliche Weise erklärt sich Cartesius in Dioptr. Cap. VI. —

In diesen Erklärungen liegt nun offenbar, daß die Ideen der Dinge aus der inneren Kraft der Seele, mit Worten des Cartesius, aus der angebornen Fähigkeit und Selbstthätigkeit

der Seele hervorgehen, also im eigentlichen Sinne von den äusseren Dingen, soferne sie einwirken, nicht hervorgebracht oder erzeugt werden. — Die Seele hat dieselben unabhängig von jener Einwirkung und also vor derselben — (was wohl auch Cartesius virtualiter oder dynamisch verstanden wissen wollte) und durch jene Einwirkung wird die Hervorbringung, Bildung, Darstellung derselben in der Seele und durch die Seele nur veranlaßt.

Der erstere Theil dieser Behauptungen ist ganz consequent, mit den oben ausgeführten allgemeinen Grundsätzen vollkommen übereinstimmend — aber wie soll nun der andere Theil gedacht werden? Soll die Veranlassung doch eine Einwirkung seyn? Unmöglich! Denn es ist ja gegen die Grundsätze schon anzunehmen, daß die äusseren Körper auf den unsrigen wirken, in dem unsrigen Bewegungen hervorbringen im eigentlichen physischen Sinne; und eben so wenig wird von unserem Körper die Bewegung auf irgend eine Weise übergehen in die Seele. Vielmehr, wie Gott die jene Bewegung wirkende Ursache ist, so wird er auch die Ursache seyn, welche die jener Bewegung ent-

sprechende Vor- oder Darstellungen der Seele wirkt. Und der ganze Hergang der Sache müßte also wohl so gedacht werden: die objective Vorstellung entsteht, wenn die dem gegenwärtigen Objecte entsprechende (nicht ähnliche) Bewegung in den Nerven hervorgebracht und die Seele zur Hervorbringung der dieser Bewegung entsprechenden Vorstellung erregt wird, beides durch den wirksamen Einfluß Gottes, wobey aber noch unentschieden bleibt, ob jene Erregung geschieht in Folge einer vorherbestimmten Ordnung oder aber durch momentane Einwirkung Gottes. Was bisher gesagt worden, spricht für das letztere, indessen kann aber die Frage erst später entschieden werden.

Wenn durch das bisherige erklärt ist, wiefern nach Cartesianischen Grundsäzen die Entstehung geistiger Gedanken durch das Vorhandenseyn körperlicher Bewegungen bedingt ist; so wäre

2) der andere Theil der Aufgabe, zu erklären, wiefern nach denselben Grundsätzen die Entstehung körperlicher Bewegungen durch die innere Thätigkeit der Seele bedingt sey?

Im eigentlichen, physischen Sinne wirkt die

Seele auf den Körper nicht ein; das kann und muß man nach den angeführten allgemeinen Grundsätzen als ausgemacht annehmen. Vielmehr wie Gott aus Veranlassung der körperlichen Bewegung (die er selbst hervorgebracht hat) die Seele zur Hervorbringung der jener Bewegung entsprechenden Vorstellung anregt; so wird er die der inneren Thätigkeit entsprechende Bewegung in dem Körper hervorbringen, durch seine Wirksamkeit den Willen der Seele in dem Körper ausführen. Weil aber die Größe der Bewegung auf eine unabänderliche Weise bestimmt ist; so wird er vermöge dieses unabänderlichen Rathschlusses denjenigen Willen der Seele nicht ausführen können, welcher auf Vermehrung oder Verminderung der Bewegung gerichtet ist, sondern nur denjenigen, wodurch die Richtung, Direction der Bewegung bestimmt werden soll. So muß der Satz verstanden werden, daß die Seele in ihrem Körper zwar nicht die Größe der Bewegung, wohl aber die Richtung durch ihren Willen bestimmen und verändern könne. Die Seele hat vermöge ihrer Freyheit oder Willkühr das Wollen, aber kann es nicht ausführen, übergehen machen in den Kör-

per; dieß geschieht durch die göttliche Wirksamkeit; aber auch diese kann gemäß den allgemeinen und nothwendigen physischen Gesezen nur da eintreten und gleichsam zu Hilfe kommen, wo der Wille der Seele auf die Direction der körperlichen Bewegung geht.

Ist dieses die ächte Erklärung der Cartesianischen Lehre, so haben wir nichts anderes, als das — System der gelegentlichen Ursachen, aber in dem noch unvollendeten Zustande, in welchem es (nach einer früheren Bemerkung) System der göttlichen Assistenz genannt wurde. —

Insofern haben diejenigen Recht, welche sagen, Cartesius habe zu dem Systeme der gelegenheitlichen Ursachen den Grund gelegt. —

Anmerk. Er hat den Grund dazu gelegt, indem er nicht nur die wirkliche, physische Wechselwirkung zwischen den endlichen Dingen läugnete, sondern auch eine an sich träge Materie sezte, die erst durch die hinzukommende Caussalität Gottes bewegt wird überhaupt und in jeder einzelnen Erscheinung; so daß es also in dieser Sphäre keine Natur-Ursachen giebt. Es ist aber bey Catesius unvollendet, sofern er die Seelen sezte als Wesen mit einer Selbstthätigkeit, die einestheils durch die göttliche Caussalität bestimmt wird, anderntheils aber von einer solchen Bestimmung unabhängig ist.

Um also das eigenthümliche des von Cartesius aufgestellten Systemes und sein Verhältniß zu dem vollendeten Systeme des Occasionalismus ganz klar zu fassen, muß man zweierley unterscheiden:

a) Was die gegenseitige Beziehung zwischen körperlichen Bewegungen und die Abhängigkeit der geistigen Vorstellung von körperlicher Bewegung anbelangt; so heißt der Satz: daß Gott aus Veranlassung des einen das andere wirke, auch bey Cartesius so viel: weil Gott das eine und das andere wirkt, so ist der Grund jener wechselseitigen Beziehung und Abhängigkeit in der ewigen, nothwendigen Uebereinstimmung und Einheit seines Wollens und Wirkens zu suchen. Nur möchte der Unterschied seyn, daß Gott die körperliche Bewegung durch seinen wirksamen Einfluß hervorbringt, die Seele aber, welche ein selbstthätiges Wesen ist, zu einer bestimmten Thätigkeit anregt oder erweckt. Dagegen

b) was die Abhängigkeit der körperlichen Bewegung von der inneren Selbstthätigkeit der Seele anbelangt; so heißt der Satz, daß Gott jene aus

Veranlassung dieser wirkt, soviel: durch die göttliche Caussalität wird das — aus der willkührlichen Selbstthätigkeit der Seele hervorgehende Wollen ausgeführt. Nehme man diese willkührliche Selbstthätigkeit, die ohnedem nicht in das System paßt, hinweg, was hat man? offenbar nichts anderes, als das System der gelegenheitlichen Ursachen in vollkommenerer Gestalt. In dieser Gestalt entwickelte es sich auch wirklich sehr bald aus der Cartesianischen Philosophie. Spuren wenigstens einer solchen fortschreitenden Entwicklung finden sich schon in der Schrift eines Mannes, der als einer der frühesten und zugleich als verständiger Anhänger der Cartesianischen Philosophie anerkannt ist, nämlich des

2.

De la Forge.

Dieser ist von vielen, von Walch, Brucker, Buhle, Carus, als Urheber des Systemes der gelegenheitlichen Ursachen aufgeführt worden; Tenneman aber beschuldiget sie hierin der Nachläßigkeit und sagt: daß ihre Meinung grundlos sey, davon hätte man sich aus einem Werke,

das so sehr selten nicht ist, überzeugen können; nämlich aus Ludovici de la Forge Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus nec non de ejusdem unione cum corpore secundum principia Renati des Cartes. Bremae 1673. De la Forge nehme eine wechselseitige Dependenz des Körpers und der Seele an, und finde darin die Vereinigung der Seele und des Körpers — und gleichwohl sey die Behauptung, daß Forge die reale Gemeinschaft des Leibes und der Seele läugne, wie es scheine, von allen Schriftstellern der Geschichte der Philosophie dem Brucker nachgebetet worden — (Tennemanns Geschichte der Philosophie. X. S. 313. 314.)

Die folgende Untersuchung wird zeigen, daß allerdings diejenigen nicht Recht haben, welche bey de la Forge das vollkommen ausgebildete System der gelegentlichen Ursachen finden wollen, eben so wenig aber Tennemann Recht hat, wenn er die eben angeführten Behauptungen als die wahren aufstellt.

Zwar sagt de la Forge (S. 99., eine Stelle worauf sich Tennemann beruft): Manifestum est, mentem per modum caussae univocae in

corpus non posse agere illud de terminando ad cogitationem aliquam producendam, neque etiam corpus in mentem agere posse communicando ei motum aliquem, quoniam neque mens moveri, nec corpus cogitare potest; oportet ergo, ut sit per modum caussae aequivocae, quod mens per suam cogitationem corpus determinet ad se movendum, et quod corpus, dum movetur, menti occasionem det aliquam cogitationem producendi. Non tamen concludi debet, corpus non esse caussam cogitationum, quae in mente ex ejus occasione nascuntur, neque etiam mentem non esse causam motuum, qui in corpore inveniuntur post ejus cogitationes, quia sunt causae tantum aequivocae; Deus enim non minus est creator omnium rerum et artifices autores suorum operum, licet omnes illi tantum sint causae aequivocae suorum effectuum. — Allein schon die ausgezeichneten Worte sind bedeutsam, und die Sache verdient eine genauere Untersuchung.

Wir wollen zuerst die Theorie des de la Forge über unsere objective Erkenntniß anführen:

Ganz übereinstimmend mit Cartesius sagt de la Forge Cap. IX.: Unsere Ideen können nicht erklärt werden aus speciebus oder imaginibus corporeis, die auf der einen Seite den Objecten, und denen auf der anderen Seite die Ideen ähnlich seyen; nach dem richtigen Begriffe seyen die Species corporeae nichts anderes, als eine Veränderung, welche die Objecte (oder andere Ursachen, welche die menschliche Seele nöthigen, einen Gedanken zu haben, den sie sonst nicht hätte) der Bewegung und der Art des Flusses der Lebensgeister beybringen.

Aber auch zwischen diesen Bewegungen und unseren Gedanken oder Erkenntnissen findet keine Analogie Statt; und die Objecte können also höchstens nur die entfernte und gelegentliche Ursache seyn (S. 66.), welche vermöge der Vereinigung der Seele mit dem Körper unser Denkvermögen veranlaßt und bestimmt. Sofern die Ideen Denkweisen sind, bedürfen sie keiner producirenden Ursache, als der Seele, diese ist die caussa principalis et efficiens idearum. Aber dabey kann (S. 68.) man doch dreyerley Ursachen annehmen, die unsere Seele bestimmen, in diesem Augenblicke diese Idee

vielmehr als eine andere hervorzubringen. Die erste ist der Urheber der Vereinigung unserer Seele mit dem Körper, in Beziehung auf alle diejenigen Ideen, welche wir ohne Mitwirkung unseres Willens aus Gelegenheit der Bilder haben, die, aus welchem Grunde es seyn mag, im Gehirne entstehen; die zweite unser Wille, die dritte jene Einheit und unser Wille zusammen. — In diesen Sätzen liegt doch offenbar die Behauptung, daß die objectiven Vorstellungen nicht von den Objecten hervorgebracht werden, sondern aus der Thätigkeit der Seele hervorgehen, vermöge einer göttlichen Bestimmung, so daß die Objecte nur die veranlassende Ursache sind; wobey es aber unausgemacht bleibt, ob jene göttliche Bestimmung eine Vorherbestimmung ist, oder eine in jedem Momente unmittelbar einwirkende.

Was in dieser Lehre von der objectiven Erkenntniß nur unvollständig angedeutet ist, das liegt vollständig und deutlich in der Lehre von dem Nexus zwischen Leib und Seele.

Den Begriff dieses Nexus bestimmt zuerst (Cap. XIII. S. 99.) de la Forge so: die Actionen des Körpers und der Seele hängen gegenseitig

von einander ab d. h. die Actionen des Körpers machen ein Leiden der Seele und hinwiederum die Actionen der Seele ein Leiden des Körpers. Sodann fragt er: wie denn Seele und Leib gegenseitig in einander wirken?

Es wird am besten seyn, ihn mit den eigenen Worten reden zu lassen. Si dicerem (mit diesen Worten leitet de la Forge Cap. XVI. die Auflösung der Frage ein), non magis conceptu difficile esse, quomodo mens humana, quae non extensa, possit movere corpus et quomodo corpus, quod non est res spiritualis, agere possit in mentem, quam quomodo corpus aliquod vim habeat se movendi motumque suum communicandi alteri corpori; non puto me fidem inventurum apud animos multorum hominum, — cum tamen nihil verius dici possit. — Profecto non minus in hoc, quam in illo recurrendum est ad eandem causam universalem. —

Distinguere debemus (S. 123.) motum a sua determinatione et causam motus a causa eum determinante, quia una saepius ab alia differt. —

Motus non est nisi modus, qui non distinguitur a corpore, ad quod pertinet, qui non transire potest ex uno ſubjecto in aliud neque etiam convenire alicui ſubstantiae ſpirituali. Vis autem movendi — distinguitur — a corpore. Si itaque vis, quae movet, distinguitur a re quae movetur, et ſi nihil moveri potest nisi corpus, manifeste ſequitur, nullum corpus vim ſe ipsum ex ſe ipso movendi habere posse. — Quodsi corpus aliquod non potest ſe ipsum movere, meo judicio evidens est, id etiam aliud movere non posse; atque ita oportet omne corpus, quod in motu est, impelli per rem aliquam omnino distinctam ab ipso, quae non ſit corpus. — — Concludamus ergo (S. 126.) ex hisce omnibus primo, impossibile esse, ut corpus aliquod potentiam habeat ſe ipsum ex ſe ipso movendi aut aliud impellendi. Concludamus ſecundo, Deum esse primam universalem et totalem motus causam. — —

Quamvis (S. 127.) hoc pacto Deus ſit causa universalis omnium motuum, qui fiunt in mundo, non propterea non agnosco corpora et mentes pro causis particularibus eo-

rundem ipsorum motuum, non quod *revera producant* aliquam qualitatem impresſam, quemadmodum ſcholae explicant, verum quod *determinent et obligent cauſam primam ad applicandam vim ſuam* et *virtutem motricem* ad corpora, in quae eam *ſine iis non* exercuisset, ſecundum modum, ſecundum quem gubernare decrevit corpora et spiritus, i. e. quantum ad corpora attinet, ſecundum leges motus, — et quantum ad spiritus, ſecundum *eam potentiae latitudinem*, quam *voluntatibus* eorum concedere placuit; et in hoc ſolo consistit virtus, quam corpora et mentes habent ad movendum; atque ideo aeque difficile est comprehendere, quo modo mens possit agere in corpus illudque movere, ac concipere, quo modo unum corpus aliud impellat.

Nachdem de la Forge gezeigt hat, daß dieß reine Carteſianiſche Lehre ſey, wovon nachher, ſagt er (S. 129.): Postquam demonstravimus, eam unionem consistere in commercio isto eaque dependentia reciproca motuum corporis mentisque cogitationum; facile videre

est, eum, qui corpus et mentem unire voluit, ſimul debuisse ſtatuere et menti dare cogitationes, quas observamus in ipsa ex occasione motuum ſui corporis esse, et determinare motus corporis ejus ad eum modum, qui requiritur ad eos mentis voluntati ſubjiciendos.

Nach dieſen Erklärungen können die ſogleich folgenden Worte: Non tamen dicere debes Deum esse, qui id omne agit, et corpus mentemque revera in ſe invicem non agere; ſi enim corpus talem motum non habuisset, mens nunquam talem cogitationem habere potuisset et ſi mens non habuisset talem cogitationem, forte etiam corpus nunquam talem motum habuisset. — nicht mehr irre machen.

Vielmehr geht aus dem bisher geſagten als offenbares Reſultat hervor:

1) daß de la Forge ganz deutlich und beſtimmt lehrte, die Seele könne nicht auf den Körper und der Körper nicht auf die Seele, aber auch der Körper nicht auf den Körper wirken, ſondern in allen Fällen müſſe man auf eine und dieſelbe allgemeine Urſache recurriren; d. h.

es sey keine unmittelbare reale Gemeinschaft nicht nur nicht zwischen Seele und Leib, sondern nicht einmal zwischen den Körpern; sondern das wirksame Princip, wodurch die endlichen Substanzen von einander abhängig werden, sey Gott; und die endlichen Substanzen seyen nur die bestimmenden und gelegentlichen Ursachen.

Zu bemerken ist auch, daß de la Forge in allen diesen Sätzen weiter nichts als die reine und ächte Lehre des Cartesius zu geben, überzeugt war.

Er beruft sich nämlich de la Forge für die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Cartesianischen theils auf Cartesius Princip II. 36. theils auf Ep. I. 72., wo er die Worte: Translatio illa, quam motum voco, — est modus in corpore. Vis autem movens potest esse ipsius Dei conservantis tantumdem translationis in materia, quantum a primo creationis momento in ea posuit, vel etiam substantiae creatae, ut mentis nostrae vel cujusvis alterius rei, cui vim dederit corpus movendi, — so commentirt (S. 128.) daß er nach den Worten: „in ea posuit“ die Worte setzt: „nempe con-

tinuando, eam aequali vi movere;" und nach den Worten: „corpus movendi" die noch be= deutsameren: „non quidem producendo novum motum in universo, verum determinando tantum primam causam ad exercendam ſuam vim in tale aut tale ſubjectum.

2) Ebenſogewiß iſt es, daß de la Forge be= hauptete, der Körper könne auch ſich ſelbſt nicht bewegen, ſondern das immer und über= all wirkſame Princip, wodurch die Körper nicht nur einander bewegen, ſondern ſelbſt be= wegt werden, ſey die göttliche Macht.

3) Ja es finden ſich in den angeführten Stellen einige Ausdrücke, die dahin gedeutet werden können, daß de la Forge auch den Seelen eine von göttlicher Beſtimmung unabhängige Wirkſamkeit abgeſprochen habe, und ſomit einen Schritt weiter gegangen ſey, um das Syſtem der gelegenheitlichen Urſachen zu vol= lenden, als Carteſius. Das nähere hierüber wird in der Folge bemerkt werden.

Der ſtrengere Sinn, die wiſſenſchaftliche Aus= bildung des von Carteſius angefangenen Syſte= mes der gelegenheitlichen Urſachen tritt ganz entſchieden hervor bey

3.

Arnold Geulincs.

Ich habe von diesem nur eine einzige Schrift bekommen können, nämlich: Γνωθι σεαυτον sive Arnoldi Geulincs Ethica (post tristia authoris fata) edita per Philaretum. Editio prioribus auctior et emendatior. Amstelaedami. 1691.[28]) Indessen findet sich auch darin, was meinem Zwecke dient.

Nämlich, wo er in dem Abschnitt: de Humilitate, von der Inspectio sui handelt, lehrt er folgendes:

Ich sehe vieles und mannigfaltiges ausser mir, — über mir, unter mir und um mich her. Ein Körper steht in näherer Verbindung mit mir, schon insofern als ich vermittelst desselben (hujus interventu) die übrigen wahrnehme; wegen dieser näheren Verbindung mit mir nenne ich ihn m e i n e n Körper. Dieser Körper, den ich nicht gemacht habe, bewegt sich auf mannigfaltige Weise nach meinem Willen; aber diese Bewegung mache i ch n i ch t.

Geulincs bemerkt, über diesen Satz werde man lachen, bis die wahre Philosophie dieses Lachen lächerlich mache, und setzt hinzu: Ita

est: immiscemus nos libenter (nescio qua innata superbia) Dei operibus; nam cum ille movendo mundum faciat, nos aemuli ejus esse volumus, cum movere nos etiam posse contendimus saltem hocce nostrum corpusculum.

Die Gründe, die Geulincs für seine Behauptung anführt, sind folgende:

a) Ich weiß nicht, wie jene Bewegung vollzogen wird; und wenn ich es auch aus physischen Gründen und anatomischen Erfahrungen einigermassen weiß; so fühle ich doch deutlich, daß ich in der Bewegung meiner Glieder von diesem Wissen nicht geleitet werde und jene ebenso fertig oder vielleicht fertiger damals bewegte, als ich von jenem allem nichts wußte [29].

Geulincs unterstützt diesen Grund durch folgende Betrachtungen:

Wenn man behauptet, man mache jene Bewegung, ob man gleich nicht wisse, wie sie gemacht werde; so könnte man mit demselben Rechte behaupten, man habe die Ilias des Homer gemacht oder die Mauern der Semiramis oder die Pyramiden, oder man mache den Wechsel

von Tag und Nacht, Sommer und Winter. Man schreibt sich diese Wirkungen nicht zu in dem Bewußtseyn, daß man nicht wisse, wie sie hervorgebracht werden; wie man sich ja überhaupt, um zu beweisen, daß man etwas nicht gemacht habe, darauf beruft, daß man nicht wisse und nicht verstehe, wie es gemacht werde.

Der Ueberzeugungskraft jenes Grundes steht allein im Wege das Vorurtheil, daß die Naturdinge wirken, ohne doch zu wissen, was und wie sie wirken. Die in die wahre Philosophie Eingeweihten wissen aber wohl, daß nicht die Sonne das Licht, nicht das Feuer die Wärme u. s. f. macht, sondern daß der Beweger dieses alles zunächst und unmittelbar hervorbringt (proxime et immediate producere), indem er den verschiedenen Theilen der Materie verschiedene Bewegungen mittheilt und sie insofern als seine Werkzeuge gebraucht [30]. Daher man sich wundern muß über die „impudentiam (ut levissime dicam)“ der peripatetischen Schule, welche die natürlichen Dinge in die Classe der wirkenden Ursachen setzt. Durch solche Erdichtungen macht man sich geflissentlich Gott dunkel, qui statim ex hoc

axiomate, quod nescis, quomodo fiat, non facis, clarescit.

b) Die Bewegung erfolgt oft nicht, wenn wir sie wollen (z. B. in der Paralysis), oft erfolgt sie, wenn wir sie nicht wollen, (z. B. in der Epilepsis) [31]. Motus ergo alio, quam nos, auctore ſtat atque cadit. Quod alterius arbitrio definitum est, in id nihil tibi juris esse ſcias [32]. Wenn ich nun die Bewegung in meinem Körper nicht hervorbringe; so bringe ich sie noch viel weniger hervor auſſer meinem Körper.

Kein Mensch macht alſo (im eigentlichen Sinne) eine Schrift, ein Gemälde, oder Brod, oder einen Tiſch oder ein Kleid; denn dieſes alles geſchieht vermittelſt der Bewegung.

Wendet man ein, wie es doch, wenn es ſich ſo verhält, komme, daß einige Künſtler ſind, andere nicht; ſo iſt die Antwort leicht: Einige nämlich haben in ihrem Geiſte die Exemplarien oder die Bilder (exemplaria, imagines) von gewiſſen Werken und wollen diejenigen Bewegungen, welche zur Ausführung und Darſtellung jener Bilder nothwendig ſind, welche Bewegungen dann auch auf ihren Willen ein-

folgen; andere haben keine solche Bilder und wissen auch nichts von solchen Bewegungen. Jene sind Künstler, diese nicht, obwohl jene sowenig als diese etwas ausser sich in der Welt hervorbringen.

Ich wirke also (dieß ist das Resultat) überhaupt nichts ausser mir, was ich wirke, bleibt innerhalb meiner und ein anderer belebt meine Handlung, wenn sie ausser mich hinaus geht (animat actionem meam, cum extra me dimanat). Eben dieser hat auch die (räumlichen) Gränzen gesetzt, über welche jene Wirksamkeit nach aussen sich nicht erstrecken kann.

Mit deutlicheren und bestimmteren Worten: Gott hat auf eine unbegreifliche Weise (ineffabiliter) mit meinem Willen gewisse Bewegungen des Körpers verknüpft; daher meine Willensthätigkeit, wenn jene Bewegungen ihr folgen oder sie begleiten (subsequuntur aut comitantur) nach einer tropischen und figürlichen Redensart nach aussen zu streben und in meinen Körper überzugehen scheint [33].

Blosser Beschauer dieser Maschine bin ich demnach; aber, auch wiefern ich dieses bin, muß untersucht werden. (Sola speculatio relin-

quitur, quae et ipsa quomodo circumcidi debeat, ut nostra ſit, videbimus.)

Die Augen z. B., ſagt Geulincs, ſehen nicht, und doch ſehe ich. Nun ſagt man, ich ſehe mit Hilfe der Augen; aber was dieſe (Häute und Flüſſigkeiten) zum Sehen beytragen, verſtehe ich nicht. Denn daß die Augen ein Bild (ſpeciem i. e. impulsum quendam) von den Objecten erhalten, kann zwar bewirken, daß die Augen dieſes Bild reflectiren oder durchlaſſen, damit es inwendig in einen Theil des Gehirns eingedrückt werde; aber das macht noch nichts zum Sehen, quia nec ſpeculo imaginem repercuti, videre est, nec cerae ſignum impressum adesse, videre est; ſed astantem hic oculos adhibere, imaginem illam, ſignum illud oculis ſuis percipere, cognoscere, id demum videre est. Wenn demnach die Augen nichts anderes zum Sehen beitragen (als daß ſie das Bild reflectiren oder durchlaſſen); ſo muß ich wieder andere Augen haben, um das von den Augen reflectirte oder dem Gehirne eingedrückte Bild zu ſehen und über dieſe Augen entſteht wieder dieſelbe Frage oder Klage. Alſo tragen die Augen zum Sehen nichts bei? Allerdings;

aber daß sie hier etwas leisten, daß sie etwas zum Sehen beitragen, das haben sie nicht von mir, sondern wo andersher. Und ich sehe nun deutlich: wie meine Thätigkeit nicht zu den Dingen dieser Welt reicht; so reichen auch die Wirkungen dieser Dinge nicht zu mir. — Nudus sum (wir wollen den Geulines mit seinen eigenen Worten reden lassen) hujusce mundi contemplator; spectator sum in hac scena, non actor et tamen mundus, quem specto, speciem suam, qua spectetur a me, ingerere mihi non potest; appellit eam ad corpus meum atque ibi destituit; quod ulterius eam in me ipsum et mentem meam subvehit, Numen est.

Duae igitur sunt partes humanae conditionis, scilicet agere hic in mundo aliquid et aliquid pati; quantum ad priorem partem attinet — — Velle solum nobis relictum, quod non ad mundum pertinet, sed ad nos ipsos, ita sc. ut actio tota maneat in nobis, Virtute divina aliquando educatur quidem, sed catenus non sit nostra, sed educentis actio. Quantum ad alteram partem, quae tota consistit in Passione, qua patimur a par-

tibus hujus mundi, quaque consequenter haec agunt in nos, videbimus actionem illam partium hujus mundi etiam in partibus illus manere et nequaquam ad nos posse pertingere; aliquando quidem in nos ipsos derivari motus partium hujus mundi, ſed eatenus non pertinere ad partes hujus mundi ſed ad inducentem. Qui ergo actionem nostram educit aliquando et in partes hujus mundi transfundit, is idem actionem istarum partium in nos inducit; nos interim nec in res illas nec illae in nos agunt; nostra actio in nobis et earum actio in illis ſistit; qui educit et inducit has actiones, ille est, qui vere in nos et in illos agat — [34].

Nach dem angeführten ſpricht alſo Geulincs ganz deutlich und unumwunden und in der Allgemeinheit den Satz aus, daß zwiſchen Seele und Leib keine unmittelbare phyſiſche Wechſelwirkung iſt, ſondern die göttliche Cauſalität allein das wechſelſeitige Verhältniß derſelben vermittelt. Und daß er dabey nicht mehr, wie Carteſius und de la Forge, an eine von der göttlichen Beſtimmung unabhängige Willensthätigkeit der

Seele dachte und gedacht wissen wollte, das ist noch vorzüglich zu bemerken.

Geulincs verwahrt sich ausdrücklich gegen einen möglichen Mißverstand, dem seine Behauptung, daß die göttliche Causalität unsern Willen in der Aussenwelt ausführe, ausgesetzt seyn könnte.

Jener Satz (Gott hat auf eine unbegreifliche Weise mit meinem Willen gewiße Bewegungen meines Körpers verknüpft) ist, sagt Geulincs, nicht so zu verstehen, als ob mein Wille den Beweger bewege (oder veranlasse), meine Glieder zu bewegen, sondern derselbe, welcher der Materie die Bewegung gegeben und ihr Geseze vorgeschrieben hat, hat auch meinen Willen gebildet und auf diese Art die zwey so verschiedenen Dinge (motum materiae et arbitrium voluntatis meae) so mit einander verbunden, daß, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung vorhanden ist, wie er sie will und umgekehrt, wenn eine Bewegung vorhanden ist, mein Wille will, ohne daß das eine auf das andere Causalität oder Einfluß hat.

Nicht unintereſſant möchte es endlich ſeyn, auch noch das Gleichniß anzuführen, wodurch Geulincs ſeine Anſicht erläutert:

Sicut (ſagt er) duobus horologiis rite inter ſe et ad ſolis diurnum cursum quadratis, altero quidem ſonante et horas nobis loquente, alterum itidem ſonat et totidem nobis indicat horas idque absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, ſed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et ſimili industria constitutum est; ſic v. g. motus linguae comitatur voluntatem nostram loquendi et haec voluntas illum motum; nec haec ab illo, nec ille ab hac dependet, ſed uterque ab eodem illo ſummo artifiee, qui haec inter ſe tam ineffabiliter copulavit atque devinxit [35]).

Welcher Leſer wird hier nicht unwillkührlich an Leibniz erinnert? Und wenigſtens in dem erſten Augenblicke urtheilen, hier ſey doch offenbar nichts anderes, als die präſtabilirte Harmonie des Leibniz.

Wiefern dieſes Urtheil richtig oder unrichtig iſt, kann erſt ſpäter entſchieden werden — hier kommt es zunächſt darauf, dasjenige, was Geulincs lehrt und warum er es lehrt,

mit der Lehre des Cartesius und de la Forge zu vergleichen.

1) Wie Cartesius und de la Forge gelehrt haben, so lehrt auch Geulincs, daß weder der Körper auf die Seele, noch die Seele auf den Körper wirke, sondern die göttliche Caussalität das Band ihrer wechselseitigen Beziehung sey.

Aber die Gründe, die Geulincs für diese Behauptungen anführt sind zum Theil andere, als die von Cartesius und de la Forge gebrauchten; und hier verdient hauptsächlich folgendes Aufmerksamkeit:

a) Was nämlich die Einwirkung des Körpers auf die Seele betrifft; so stellt er nicht nur den Satz auf, daß keine Veränderung des Körpers von demselben in die Seele übergehen könne (wobey er ohne Zweifel den allgemeinen Satz, daß kein Modus einer Substanz in eine andere übergehen könne, voraussetzte); sondern er macht auch darauf aufmerksam, wie dasjenige, was die sinnliche Organe leisten oder was in denselben vorgehe, sogar nicht zureichend sey, um daraus die psychische Thätigkeit zu erklären.

b) Was sodann die Einwirkung der Seele auf den Körper betrifft, so beruft er sich theils darauf, daß zwischen dem Willen der Seele und der Bewegung des Körpers keine nothwendige Verbindung sey, und somit auch die letztere nicht in dem ersteren, als der Ursache, gegründet seyn könne, theils darauf, daß die Seele nicht wisse oder wenigstens sich nicht bewußt sey, wie sie die Glieder des Körpers bewege, theils endlich darauf, daß die Bewegung der Körperwelt Gott allein zukomme und nur menschlicher Uebermuth sich einen Theil dieser göttlichen Wirksamkeit anmassen könne.

Betrachtet man die zwey letzteren Gründe, so liegt darin zugleich

2) der Satz, daß die Körper nicht nur auf einander nicht wirken, sondern überhaupt nicht wirken. — Für diesen Satz argumentirt er aber auch aus der Prämisse, d a ß a l l e W i r k u n g e n i n d e r K ö r p e r w e l t a u s d e n v e r s c h i e d e n e n B e w e g u n g e n d e r M a t e r i e hervorgehen, von welchen Bewegungen ja Gott die einzige Ursache sey.

Also hätten wir hier den Satz, daß alle Er-

scheinungen in der Körperwelt aus dem mechanischen Principe und nach mechanischen Gesezen erklärt werden können, wodurch nicht nur die sogenannten Qualitäten, sondern auch die Einwirkung der Seele etwas entbehrliches wurde.

Wenn in diesen zwey Hauptsätzen nichts anderes enthalten ist, als Cartesianische Lehre; so wäre jetzt

3) nur noch zu untersuchen, ob Geulincs ebenso, wie es bey Cartesius wenigstens zu seyn scheint, der Seele eine von der göttlichen Bestimmung unabhängige Wirksamkeit läßt? Offenbar nicht nach den angeführten Stellen! Denn wenn man auch nicht zugeben will, daß Geulincs eingesehen habe, wie durch seinen Satz: Kein Ding kann etwas wirken, wovon es nicht weiß, wie es geschieht, wie den Körpern, so den Seelen auch die immanente Wirksamkeit abgesprochen wird, weil denn doch auch die endliche Seele den Anfang ihrer Wirksamkeit, und somit die Wirkungsweise überhaupt nicht versteht; wenn man auch nicht zugeben will, Geulincs habe es ebenso in Beziehung auf die Seelen, als in Beziehung auf die Körper für impudentiam

gehalten oder halten müssen, die natürlichen Dinge in die Classe der wirkenden Ursachen zu setzen; so kann man doch gewiß in der Behauptung: derselbe Gott, welcher der Materie die Bewegung gegeben und ihr Geseze vorgeschrieben, habe auch den menschlichen Willen gebildet und auf diese Art die zwey so verschiedenen Dinge so miteinander verbunden, daß, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung vorhanden ist, wie er sie will, und umgekehrt, wenn eine Bewegung vorhanden ist, mein Wille will — nichts anderes finden, als den Satz, daß die menschlichen Willensthätigkeiten durch göttliche Caussalität bestimmt sind, wie die Vorstellungsthätigkeiten der menschlichen Seele durch göttliche Caussalität hervorgebracht werden. So daß das Resultat dieses wäre:

Nach Geulincs ist die göttliche Kraft die immer und überall in der inneren und äusseren Welt wirkende — die göttliche Caussalität ist nicht nur das Eine und allgemeine Band der endlichen Welt mit allen ihren Verhältnissen, sondern überhaupt die einzige und durchgängige Ursache alles dessen, was in der erschaffenen Welt geschieht,

Ist dieses Resultat richtig gezogen, so ist ebendamit gezeigt, wie Geulincs einen bedeutenden Schritt weiter gieng, als Cartesius und de la Forge gegangen waren. Zugleich ist nun auch ganz klar, welcher Begriff mit dem Worte: gelegentliche oder veranlassende Ursache verknüpft werden muß im Geiste des vollendeten Systemes der gelegenheitlichen Ursachen.

A ist nicht die wirkende Ursache von B, sondern die gelegentliche — heißt soviel: A ist insofern die Ursache von B, als Gott das B wirkt oder modificirt, weil er das A gewirkt oder modificirt hat — insofern als die Wirksamkeit Gottes in Beziehung auf das A für ihn den Grund enthält zur Wirksamkeit in Beziehung auf das B vermöge der Einheit seines Wollens und Wirkens.

Indessen ist noch nicht recht klar, wie sich Geulincs die göttliche Caussalität als die einzige und durchgängige Ursache alles dessen, was in der erschaffenen Welt geschieht, gedacht habe, ob unter dem Begriffe einer göttlichen Vorherbestimmung? oder unter welchem anderen Begriffe?

Für jenes scheinen die oben angeführten Aus-

drücke zu sprechen, dagegen aber andere und zwar bedeutendere Gründe. Nämlich soll der Begriff einer göttlichen Vorherbestimmung gültig seyn, so muß in der Natur etwas seyn, was zum Wirken bestimmt und demnach als solches wirksam ist auf die von Gott prädestinirte Weise. Es soll aber in der Natur gar nichts wirksam seyn — oder ist dieses nur so zu verstehen, daß in der Natur keine von Gott nicht mitgetheilte und durch Gott nicht bestimmte Wirksamkeit sey?

Von den Seelen muß dieses wohl so verstanden werden, daß sie Kräfte seyen und Caussalität haben, jedoch nur eine von Gott mitgetheilte und durch Gott bestimmte; aber die Materie scheint auch Geulincs gedacht zu haben, als ein an sich träges und todtes Ding, das erst durch den hinzukommenden Einfluß Gottes in Thätigkeit versezt und wirksam wird. Darauf scheint mir ganz klar hinzuweisen die Lehre, daß in der körperlichen Natur Alles aus der Bewegung erklärt werden müße; von dieser aber die einzige Ursache Gott sey. (Naturmechanismus.)

Diesem nach hätte man auf der einen Seite

in Beziehung auf die Thätigkeit und das Wirken der Seelen den Begriff einer göttlichen Vorherbestimmung, auf der anderen Seite aber in Beziehung auf die Bewegungen der körperlichen Natur die Lehre von einer immer und überall unmittelbar gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes.

Diese Lehre, wodurch alles, was in der Körperwelt und in der Geisterwelt geschieht, auf den göttlichen Willen und auf die göttliche Macht als das allein wirksame Princip, das einemal aber als das unmittelbar —, das anderemal als das mittelbar — wirksame, zurückgeführt wird, kann bei einem consequent-denkenden Anhänger der Cartesianischen Philosophie um so weniger befremden, weil Cartesius selbst jene Lehre consequenter-weise nicht wohl verneinen konnte, noch auch wirklich im Ernste verneinte.

Es geht nämlich aus der obigen Darstellung des Cartesianischen Systemes der gelegentlichen Ursachen hervor und ist auch ausdrücklich bemerkt worden, daß jenes System nach seiner Mangelhaftigkeit einzig und allein an der Lehre von einer willkührlichen, d. h. von

Gott und der göttlichen Bestimmung unabhängigen Selbstthätigkeit der Seele hängt — aber eben diese Lehre, wurde weiter bemerkt, paßt in das Cartesianische System nicht. — Denn

1) was kann man denken bei dem Satze, daß der Wille des Menschen von der göttlichen Bestimmung unabhängig sey und in diesem seinem unabhängigen Willen die göttliche Wirksamkeit veranlasse und determinire. Es kann ja doch, wenn nicht der Begriff des göttlichen Wesens und die Einheit des Ganzen geradezu aufgehoben werden soll, von demjenigen, was der Mensch in seiner Unabhängigkeit will, nie dasjenige von Gott ausgeführt und gewirkt werden, was mit dem göttlichen Willen und dem göttlichen Rathschluße nicht übereinstimmt. Nach diesem Theile ist also das menschliche Wollen als etwas in Beziehung auf den göttlichen Willen und die göttliche Weltordnung gar nicht vorhandenes zu betrachten. Wo aber der menschliche Wille in seiner Unabhängigkeit von Gott etwas will, was mit dem göttlichen Willen und Rathschluße übereinstimmt, da wird es ausgeführt ohne Zwei-

fel nicht, weil der Mensch es will, sondern weil Gott es will, so daß Gott wie überall so auch hier nur nach seinem Willen wirkt und nicht nach dem Willen des Menschen; dieser also auch da, wo er das mit dem göttlichen Willen übereinstimmende will, in seiner Unabhängigkeit von der göttlichen Bestimmung etwas durchaus — und absolut — unwesentliches ist. Aus dieser seiner **Nichtigkeit** tritt der menschliche Wille heraus, wenn auch er, wie alles übrige, Werkzeug des göttlichen Willens ist, d. h. wenn auch in ihm und durch ihn, wie in allem Uebrigen und durch alles Uebrige, Gott will und wirkt. Durch welchen Satz aber das System der gelegentlichen Ursachen zu derjenigen wissenschaftlichen Ausbildung kommt, wie es von Geulincs aufgestellt wurde.

2) Wenn, wie Cartesius ausdrücklich behauptete, die Vorstellungsthätigkeiten der menschlichen Seele durch die göttliche Caussalität erweckt und hervorgebracht werden, so lag es wohl sehr nahe, von den Willensthätigkeiten dasselbe zu behaupten, theils aus dem allgemeinen Grunde, weil es nicht wohl zu-

sammenstimmt, die Seele nach dem einen Theile ihrer immanenten Thätigkeiten von der göttlichen Caussalität abhängig, nach dem andern von derselben unabhängig zu machen, theils aus dem besonderen, weil die Willensthätigkeiten in einer sehr genauen inneren Verbindung mit den Vorstellungsthätigkeiten stehen, besonders nach der Cartesianischen Lehre von dem Willen, nach welcher derselbe nichts anderes ist, als das Vermögen, die von dem Verstande gedachten Verhältnisse zu bejahen und zu verneinen. — Von diesem Begriffe ausgehend bewies ja später Spinoza, daß Wille und Verstand Eins — oder die einzelne Volition und die einzelne Idee ein und dasselbe sey, so daß die Volitionen also eben so nothwendig wären, als die Ideen, d. h. eben so wenig von der Willkühr der Seele abhiengen.

3) Cartesius schwankt in der Lehre von der menschlichen Freiheit; das einemal besteht sie ihm darin, daß wir nach dem erkannten Wahren und Guten streben; so daß wir die Freiheit um so mehr an den Tag legen, je entschiedener wir für das erkannte Wahre und

Gute sind und jene negative Indifferenz, wo weder auf der einen noch auf der anderen Seite ein Uebergewicht statt findet, der unterste Grad der Freiheit ist[37]; das anderemal erkennt er die Freiheit darin, daß wir uns für die eine und für die andere von zwei entgegengesezten Handlungen entscheiden können, die Freiheit also gerade darin sich zeigte, daß unser Wille durch keine Gründe nothwendig bestimmt wird, und um so größer, je schwerer das Gewicht der Gründe für die Handlung ist, von der wir das Gegentheil thun[38]. Und da, wo er die Frage aufwirft, wie die Freiheit des menschlichen Willens mit der göttlichen Präscienz und mit der Vorherbestimmung aller Dinge durch Gott vereinbar sey? glaubt er zwar die Schwierigkeit dadurch zu umgehen, daß er sich auf der einen Seite auf die Unbegreiflichkeit der göttlichen Macht, anderer Seits auf das deutliche Bewußtseyn der Freiheit beruft und sagt: es wäre wohl ungereimt, darum, weil wir eine Sache, die wir ihrer Natur nach für unbegreiflich halten müssen, nicht begreifen, an einer andern zu zweifeln, die wir aus unserer innersten Erfahrung ken-

nen [39]. Aber in einer andern Stelle [40]) gesteht er, daß wir, wenn wir auf die unendliche Macht Gottes sehen, nicht umhin können zu glauben, daß alles von Gott abhängt und also auch unsere freie Willkühr von seiner Herrschaft nicht ausgenommen sey. Die Behauptung, Gott habe Wesen erschaffen, deren Willensthätigkeiten von seinem Willen unabhängig sind, sey widersprechend, denn das heiße ja behaupten, Gottes Macht sey endlich und unendlich zugleich; endlich, weil es von ihm unabhängige Wesen giebt; unendlich, weil er diese unabhängige Wesen erschaffen konnte.

Ueberlege ich dieses alles, so nehme ich keinen Anstand, zu behaupten, daß das sogenannte System der göttlichen Assistenz, oder das mangelhafte System der gelegentlichen Ursachen wie es bei Cartesius fortkommt, auch bei diesem nur exoterische Lehre ist.

Um so weniger wird befremden, was oben behauptet wurde, daß auch bei de la Forge schon Spuren davon sich finden, daß er auch den Seelen eine von göttlicher Bestimmung unabhängige Wirksamkeit abgesprochen und so-

mit einen Schritt weiter gegangen sey, um das System der gelegenheitlichen Ursachen zu vollenden.

Solche Spuren liegen darin, daß de la Forge von einer Weise spricht, nach welcher Gott die Körper und die Geister zu regieren beschlossen habe, daß er zugleich und neben einander von den Seelen und von den Körpern (denen er doch gewiß auf keine Weise eine von der göttlichen Caussalität und Bestimmung unabhängige Wirksamkeit zuschrieb) sagt: er erkenne dieselben als die particulären Ursachen der Bewegungen an, nicht weil sie wirklich etwas hervorbringen, sondern weil sie die erste Ursache bestimmen und nöthigen, ihre bewegende Kraft auf Körper anzuwenden, auf welche sie dieselbe sonst nicht angewendet hätte. Indessen kann dieses alles freilich auch nicht auf die immanente, sondern wahrscheinlicher auf die übergehende Wirksamkeit der Seelen und der Körper bezogen werden; wie denn auch der Ausdruck: Gott regiere die Geister nach demjenigen Umfange der Macht, welche er ihren Willen einraumen wollte, und die Unterscheidung zwischen der Bewegung und der Bestim-

mung derselben, zwischen der Ursache der Bewegung und der dieselbe bestimmenden Ursache, mit der Bemerkung verbunden, daß das Eine oft von dem Andern verschieden sey, darauf hindeuten, daß dem de la Forge das System der gelegentlichen Ursachen in demjenigen Sinne, wie es von Cartesius gedacht und von Geulincs ausgesprochen wurde, noch nicht klar geworden ist.

In jedem Falle aber bleibt es gewiß, daß die Lehre, wodurch alles, was in der Körper- und Geisterwelt geschieht, auf den göttlichen Willen und die göttliche Macht, als das allein wirksame Princip, zurückgeführt wird, eine sehr leichte Folge aus Cartesianischen Grundsätzen war.

Uebrigens haben wir, wenn einer Seits der oben aufgestellte Begriff vom Occasionalismus wahr, anderer Seits die bisherige Ausführung richtig ist, noch bei keinem der genannten Philosophen das vollendete System der gelegentlichen Ursachen, indem überall Natur-Ursachen angenommen werden, zwar von Gott abhängige und bestimmte, aber eben doch dem Wesen nach wirksame Kräfte. Der Occasiona-

lismus findet statt einmal in Beziehung auf das Verhältniß der endlichen Dinge zu einander, und dann in Beziehung auf die körperliche Natur, deren Princip ein an sich träges und todtes ist.

Indessen ist nicht zu übersehen, daß die Behauptung, es dürfen keine Natur-Ursachen angenommen werden (das eigenthümliche des Occasionalismus) auf zweierlei Wegen begründet wurde, einmal von unten herauf und a posteriori, dadurch daß man die Materie als ein an sich träges und todtes vorstellte, und dann von oben herab und a priori, indem man den Begriff von Natur-Ursachen mit der reinen Idee der göttlichen Allmacht unvereinbar fand. Der letztere Grund ist offenbar durchgreifender als der erstere und muß consequenterweise auf den strengen Occasionalismus führen. Daher man, weil jener Grund bei Geulincs wirklich deutlich ausgesprochen ist, versucht seyn könnte, bei ihm das vollendete System des Occasionalismus anzunehmen. Allein auf der anderen Seite ist es mir doch wahrscheinlicher, daß Geulincs den Seelen Caussalität, als etwas ihnen wesentlich zugehöriges, zuschrieb.

Aber, sagt man, bei Spinoza ist das vollendete System der gelegenheitlichen Ursachen; und so kommen wir in der historischen Entwicklung auf diesen.

4.

Spinoza.

Nach diesem ist nämlich Gott nicht nur das in allen endlichen Dingen wirksame Princip, sondern er begreift auch alle Realitäten, als unendliche, d. h. ohne irgend eine Beschränkung in sich, namentlich die Attribute der Ausdehnung und des Denkens. Demnach sind alle endlichen Dinge Modificationen göttlicher Attribute und Gott ist die wirkende Ursache nicht nur von ihrer Existenz, sondern auch von ihrem Wesen. Aus dieser absoluten Einheit des göttlichen Wesens folgen die endlichen Dinge mit allen ihren Eigenschaften und Veränderungen auf nothwendige Weise — und zwar haben die Modi von jedwedem Attribute Gott zur Ursache, sofern er nur unter diesem Attribute betrachtet wird, von dem es Modi sind, und nicht, sofern er unter irgend einem anderen Attribute betrachtet wird. Auf diese Weise stehen also die Modi der verschiedenen göttlichen Attribute in gar keinem

realen Zusammenhange miteinander, daher auch nichts in der realen Welt aus der idealen — und umgekehrt, — erklärt werden kann, sondern jede nur in und aus sich. Die Modificationen des Denkens also bilden eine eigene Sphäre und eine eigene Reihe, eben so die Modificationen der Ausdehnung und beide Sphären und Reihen haben nichts miteinander gemein. Weil aber beide aus dem thätigen Wesen, aus der Macht einer und derselben Substanz, Gottes, folgen, so gehen die Modificationen des Denkens und die Modificationen der Ausdehnung in derselben Ordnung und Verbindung hervor und beziehen sich also ursprünglich und nothwendig aufeinander. Der Inbegriff der ausgedehnten und denkenden Dinge bildet, weil beide aus der absoluten Substanz folgen, ein untheilbares Ganze; die Welt, die Allheit der Dinge ist Ein Individuum [41].

Dieses System hat nun mit den bisher betrachteten Lehren gemein

1) den Satz, daß der Körper nicht auf den Geist, noch der Geist auf den Körper einwirkt, sondern das Eine und allgemeine Band der endlichen Welt die göttliche Caussalität ist—

2) den Satz, daß es überhaupt kein von der göttlichen Macht unabhängiges Wirken in der endlichen Welt giebt, sondern alles und jedes auf ewige und nothwendige Weise zum Daseyn und Wirken bestimmt ist durch die göttliche Macht —

wodurch es sich aber von denselben unterscheidet, das ist die pantheistische Ansicht von dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen —

Was nun die Gründe betrifft, aus welchen dem Spinoza jene Sätze hervorgiengen — so kann mit Rücksicht auf das bisher Gesagte folgendes bemerkt worden:

1) den negativen Satz, daß weder der Körper die Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe bestimmen könne, beweist Spinoza,

a) indem er sich auf die Erfahrung beruft, namentlich darauf, daß noch Niemand erfahren habe, was der Körper nach den bloßen Gesetzen der körperlichen Natur thun könne und was er nicht thun könne, wenn er nicht von der Seele bestimmt werde. Denn Niemand kenne bis jezt die Einrichtung des Körpers so genau, daß er alle Funktionen desselben

erklären könnte, um nichts davon zu sagen, daß an den Thieren vieles beobachtet werde, was den menschlichen Scharfsinn weit übertreffe und die Nachtwandler im Schlafe vieles verrichten, was sie wachend nicht wagen würden; woraus deutlich erhelle, daß der Körper allein nach den Gesetzen seiner Natur vieles vermöge, was die Seele selbst bewundere. Sodann wisse Niemand, auf welche Art und durch welche Mittel die Seele den Körper bewege, in wie vielen Graden und mit welcher Geschwindigkeit sie ihn bewegen könne; woraus wiederum folge, daß, wenn die Menschen sagen, diese oder jene Wirkung des Körpers gehe von der Seele aus, sofern sie Macht über den Körper habe, sie in der That nicht wissen, was sie sagen und mit scheinbaren Worten gestehen, sie befinden sich ohne Verwunderung in der Unwissenheit über die wahre Ursache jener Wirkung. Auf die Einwendung, daß doch aus den Gesetzen der körperlichen Natur allein die Entstehung von Gebäuden, Gemälden und anderen menschlichen Kunstwerken nicht erklärt werden könne, und der menschliche Körper, ohne von der

Seele bestimmt und geleitet zu werden, nie einen Tempel zu Stande bringen würde, antwortet Spinoza, man wisse ja nicht, was der Körper allein vermöge, die Erfahrung lehre, daß er bloß nach körperlichen Gesetzen vieles verrichte, wozu man die Mitwirkung der Seele für unumgänglich-nothwendig gehalten habe, endlich seye ja die Einrichtung des menschlichen Körpers viel künstlicher, als alles, was durch menschliche Kraft hervorgebracht werden könne. — Er zeigt sodann, daß wir über die Bewegungen unseres Körpers oft keine Macht haben, und umgekehrt z. B. im Schlafe vieles wollen, ohne daß dieses Wollen in körperliche Bewegung übergehe [42].

Jener Satz folgte aber auch

b) aus den Grundsätzen, daß die Erkenntniß der Wirkung den Begriff der Ursache in sich schließt, von zwey Dingen aber, die nichts miteinander gemein haben, der Begriff des Einen den Begriff des Andern nicht in sich schließt [43].

2) Der andere positive Satz, daß es kein von der göttlichen Macht unabhängiges Wirken in

der endlichen Welt giebt; sondern alles und jedes auf ewige und nothwendige Weise zum Daseyn und Wirken bestimmt ist durch die göttliche Macht, welche Eins ist mit dem göttlichen Wesen, welcher zum Theil wenigstens schon aus dem Haße gegen die allgemeinen abstracten Begriffe folgte, lag vollständig in der Spinozischen Idee des Absoluten — und wie er diese construirte, ist klar. Er zeigt, daß die Substanz ihrem Begriffe nach ewig und unendlich, und der Begriff der Substanz mit unendlichen Attributen, deren jedes ihr ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, möglich sey und schließt hieraus, die unendlich-vollkommene Substanz existire nothwendig [44]. Nun nachdem er die notwendige Existenz dieser absolut — unendlichen Substanz erkannt hatte, mußte er eben damit Gott als das in allen endlichen Dingen Wirkliche, Wesenhafte und Wirksame erkennen [45].

Es kann gar keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Spinoza in dem Gange dieser seiner Speculation von Begriffen und Grundsätzen der Cartesianischen Philosophie geleitet wurde.

In dieser fand er den Begriff Gottes, als der Substanz κατ᾽ ἐξοχήν, und als derjenigen

Substanz, welche alle Vollkommenheiten in sich begreift, in ihr auch den Grundsatz, daß die vollkommenste Erkenntniß diejenige sey, welche die Wirkungen aus den Ursachen erkennt, wornach also die Erklärung des Erschaffenen aus der Erkenntniß Gottes abgeleitet werden müsse [46]); und die Aufgabe war nun diese, den Begriff Gottes diesem seinem Wesen und dieser seiner Bedeutung nach zu construiren.

Spinoza zeigte, wie bey Cartesius diese Construction allein darum unvollständig geblieben sey, weil er seine Grundsätze nicht mit dem rechten Verstande und mit fester Consequenz verfolgte [47]).

Was aber die Gründe für den anderen Satz anbelangt; so wird auch hier der gehörig unterrichtete den Einfluß der Cartesianischen Philosophie und der Cartesianischen Schule nicht verkennen. Fürs erste kommt in Betracht der absolute Gegensatz zwischen Geist und Materie.

Denn obgleich Spinoza auf der einen Seite den Cartesianischen Begriff der Materie als durchaus untauglich, ja sogar ungereimt verwarf, auf der anderen Seite seine eigenthümliche Ansicht auf eine sehr dunkle und unbestimmte Weise

ausſprach [48]); ſo bleibt doch immer das gewiß, daß er zwey einander entgegengeſetzte Principien annahm, von welchen das eine das Denken iſt, das andere aber Ausdehnung genannt wurde. — Noch bezeichnender iſt, wenn Spinoza ſich darauf beruft, daß niemand wiſſe, auf welche Art und durch welche Mittel die Seele den Körper bewege, daß die Bewegungen des Körpers oft ohne, ja gegen den Willen der Seele geſchehen, oft aber auch nicht geſchehen, obgleich der Wille vorhanden iſt, denn dieſes erinnert unwillkührlich an das, was von Geulincs oben angeführt wurde, und gewiß die Meinung nicht dieſes Einzelnen nur war, ſondern der Carteſianer.

Am meiſten Aufmerkſamkeit ſcheint mir endlich dasjenige zu verdienen, was Spinoza über die bewundernswürdig — künſtliche Einrichtung des menſchlichen Körpers ſagt und über den Umfang ſeines Vermögens ohne Mitwirkung der Seele, mit beſonderer Rückſicht auf thieriſche Körper. Es iſt nämlich bekannt, daß Carteſius behauptete, alle Bewegungen des thieriſchen Körpers laſſen ſich vollkommen blos aus der organiſchen Struktur ſeiner Theile nach den

mechanischen Gesezen erklären [49]. — Es läßt sich, sagt Cartesius [50], ein Automat denken, welches, einem thierischen Körper ähnlich, blos nach mechanischen Gesezen durch den Bau und die Verbindung der Muskeln und Nerven in Bewegung gesetzt wird, ohne daß zu diesem allem eine Seele, als inneres Princip, nothwendig wäre. Ich verweilte mich lange dabey, zu zeigen, daß, wenn es solche Maschinen gäbe, die in der äusseren Figur und allen Organen einem Affen oder sonst einem Thiere ganz ähnlich wären, wir diese Maschinen in keiner Hinsicht von den wirklichen Thieren unterscheiden könnten. Darüber werden sich diejenigen nicht wundern, welche wissen, wie mancherley Bewegungen in Automaten, die durch menschliche Kunst und menschlichen Fleiß verfertiget sind, hervorgebracht werden können, und zwar vermittelst einiger Räderchen und anderer Vorrichtungen, die doch gewiß sehr unbedeutend sind in Vergleich mit der fast unendlichen Menge von Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und anderen organischen Theilen, die in jedem thierischen Körper angetroffen werden. Wer dieses Alles bedenkt, wird keinen Anstand nehmen,

den thierischen Körper als ein durch Gottes Hand gebildetes Automat zu betrachten.

Daß nun Spinoza sein Argument aus diesen Cartesianischen Sätzen schöpfte oder entlehnte, zweifle ich darum nicht, weil die in dem Argument ausgedrückte Ansicht nicht nur von der gemeinen Meinung [51]), sondern auch von einer anderen damals bekannten wissenschaftlichen [52]) abweicht, und zugleich ein nicht gewöhnliches (obgleich eben nicht gerade richtiges) anatomisches Studium des thierischen Körpers voraussetzt, wodurch sich in der damaligen Zeit Cartesius auszeichnete. —

Daß nun hier im Spinozismus das System der gelegenheitlichen Ursachen vollendet sey, ist die gewöhnliche Ansicht. Dagegen glaube ich mit grösserem Rechte behaupten zu können, daß durch den Spinozismus der Occasionalismus seinem eigenthümlichen Wesen nach aufgehoben ist. Zwar hat der Spinozismus mit dem Occasionalismus das gemein, daß er die eigentliche, physische Wechselwirkung zwischen Seelen und Körpern als etwas unmögliches darstellt und behauptet, es gebe kein von der göttlichen Macht unabhängiges Wirken in der endlichen

Welt; aber wodurch er sich von dem Occasionalismus wesentlich unterscheidet und diesem gerade zu widerstreitet, ist die dem Spinozismus nothwendige Lehre, daß jedwedes endliche Ding vermöge seines Ursprunges aus Gott, also dem Wesen nach, wirksam sey. (Ethic. Part. I. Prop. XXXVI. cum demonstr.)

Dem Spinoza mußte es als wahre Ungereimtheit erscheinen, irgend etwas in der Natur anzunehmen, was nicht seinem wahren, innersten Wesen nach wirksam, lebendig ist, etwas, was erst durch den hinzukommenden Einfluß Gottes thätig, wirksam wird. Und wie man den Occasionalismus von oben herab zu begründen und zu bestätigen suchte, so zerstörte ihn Spinoza auf demselben Wege, indem er zeigte, daß es so gar nicht nöthig sey, um die göttliche Caussalität zu setzen, die Naturursachen aufzuheben, daß vielmehr diese mit jener nothwendig gesetzt seyen.

Sind diese Urtheile wahr, so muß die Frage: wie sich denn die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie zu dem Spinozismus und Occasionalismus verhalte, noch grösseres Interesse gewinnen. Inzwischen, ehe wir an

diese Frage gehen, muß noch eines Mannes erwähnt werden, einestheils weil seiner Lehre von anderen gerade in dieser Beziehung ein nicht unbedeutendes Moment gegeben wird, anderntheils weil eben diese Lehre nach meiner aus anderen Gesichtspuncten, als die gewöhnlichen, genommenen Ansicht nicht nur zur Bestätigung, sondern auch zur Ergänzung des bisher Gesagten wesentlich dient, nämlich des

5.

Nicolaus Malebranche.

Es ist bekannt, daß Malebranche ebenso, wie Geulincs und Spinoza, bey seinen philosopischen Studien von der Cartesianischen Philosophie ausgieng [53]), aber auch von derselben in wesentlichen Puncten abwich; —

Z. B. gleich in Beziehung auf die Frage:

1) Wie wir zur Erkenntniß der objectiven Welt gelangen?

Er geht von dem Satze aus, daß die äusseren Gegenstände der Seele nicht unmittelbar gegenwärtig sind, also auch nicht unmittelbar durch sich selbst erkannt werden, sondern daß es eines vermittelnden bedürfe, der Idee [54]); und zählt nun 5 verschiedene Hypothesen auf,

wie diese unsere Ideen erklärt werden können, — welche Aufzählung schon an sich für diese Untersuchung nicht weniger Interesse hat, als das Resultat der von Malebranche über die aufgezählten angestellten Untersuchung.

Malebranche zeigt,

a) daß es nicht das Object seyn könne, wodurch die ihm entsprechende Idee in uns hervorgebracht wird. — Er hat dabey die Hypothese von den Species sensibiles im Sinne und wiederlegt sie zum Theil mit denselben Gründen, die schon de la Forge geltend gemacht hatte [55]).

Er zeigt sodann,

b) daß es auch nicht die Seele seyn könne, welche aus sich jene Ideen hervorbringt; denn da die Ideen reelle und geistige Wesen sind und insofern edler und vortrefflicher, als die Körper, welche man vermittelst der Ideen sieht, so schreibt man der Seele mit dem Vermögen, durch ihren Willen die Ideen hervorzubringen, das Vermögen zu, edleres und vortrefflicheres hervorzubringen, als die Körper sind, die Gott erschaffen hat — mit ei-

nem Worte also — ein höheres und vortreff-
licheres Vermögen, als der Gottheit selbst.
Ebenso

wenn man der Seele das Vermögen zu-
schreibt, aus den körperlichen Eindrücken Ideen
hervorzubringen, d. h. aus materiellen We-
sen geistige; so schreibt man ihr wieder ein
schöpferisches d. h. göttliches Vermögen zu,
ja mehr als dieses — denn es ist ja
leichter, Etwas aus Nichts hervorzubringen,
als aus seinem Entgegengesetzten, weil dieses
zuvor vernichtet werden muß.

Wenn jene Hypothese schon aus diesen Grün-
den zu verwerfen ist; so kommt noch das
hinzu, daß, wenn man der Seele das Ver-
mögen zuschreibt, Ideen hervorzubringen,
die den Objecten ähnlich sind, man
dabey voraussetzen muß, die Seele kenne diese
Objecte schon, denn wie könnte sie sonst Ideen
hervorbringen, die denselben ähnlich sind —
Kennt sie aber die Objecte schon zuvor, wozu
sollte sie die Ideen derselben erst hervorbrin-
gen? — die Hypothese zerfällt in sich selbst.

Nachdem nun Malebranche diese zwey Hy-
pothesen widerlegt hat, sucht er auch zu erklä-

ren, wie man auf dieselben gekommen seyn mag. Er erklärt es aus der Uebereilung, womit man zu schliessen geneigt ist, daß zwey Dinge, weil sie mit einander verbunden sind oder einander begleiten, in einem ursachlichen Zusammenhange mit einander stehen.

Die Erfahrung lehrt, daß die Gegenwart des Objectes und der Wille der Seele die Gegenwart der Ideen begleitet oder daß die Gegenwart des Objectes und der Wille der Seele nothwendig sind, damit die Idee dem Geiste gegenwärtig werde; darin liegt aber nicht, daß die Gegenwart des Gegenstandes oder der Wille der Seele die wahre Ursache der Ideen sey [56].

c) Ebensowenig bringt Gott die Ideen in der menschlichen Seele hervor, weder mit und bey der Schöpfung der Seele alle auf einmal, noch jede einzeln in dem einzelnen Momente, wenn wir an einen Gegenstand denken. Den ersteren Fall findet Malebranche unwahrscheinlich unter anderem auch darum, weil die Frage noch nicht beantwortet sey, wie die Seele aus dem Vorrathe der unendlich-vielen anerschaffenen Ideen immer

gerade die richtige auswähle, d. h. diejenige, welche dem gegenwärtigen Objecte entspreche. Da das Bild, welches z. B. die Sonne dem Gehirne eindrückt, gar keine Aehnlichkeit mit der Idee von der Sonne habe, da die Seele nicht einmal die Bewegung wahrnehme, welche durch die Sonne im Grunde des Auges und im Gehirne hervorgebracht werde; so sey es gar nicht wohl begreiflich, wie sie unter der unendlichen Menge ihrer Ideen gerade diejenige errathen könne, welcher sie bedarf, um die Sonne zu sehen.

In Beziehung auf den anderen Fall kommt noch hinzu, einmal, daß, weil wir in jedem Augenblicke an alle Dinge können denken wollen, die Ideen aller Dinge unserem Geiste gegenwärtig seyn müssen und also nicht einige erst in der Zeit hervorgebracht werden können, fürs andere, daß einige Ideen vermöge ihrer Beschaffenheit gar nicht etwas erschaffenes seyn können, wie z. B. die Idee des Unendlichen oder die allgemeinen Ideen; denn keine erschaffene Realität kann eine unendliche oder allgemeine seyn [57].

d) Daß die Seele die äusseren Dinge insofern soll erkennen können, als sie alle Vollkommenheiten derselben in sich begreift [58], — diese Hypothese findet Malebranche sehr kühn und glaubt, sie sey entsprungen aus der natürlichen Eitelkeit, aus der Liebe zur Unabhängigkeit und dem Verlangen, demjenigen gleich zu seyn, der alle Wesen in sich begreift.

Nachdem Malebranche diese vier Hypothesen verworfen hat, entscheidet er

e) sich für die Ansicht, daß wir alle Dinge in Gott schauen — die Gründe sind kurz diese: Gott hat die Ideen aller Dinge in sich, diese Ideen sind etwas g e i s t i g e s und Gott ist auf sehr innige Weise unserem Geiste gegenwärtig. Der endliche Geist k a n n also in Gott alle Dinge schauen. — Diese Art, dem endlichen Geiste die Erkenntniß der Dinge mitzutheilen, ist sodann die einfachste, setzt die Geister in eine völlige Abhängigkeit von Gott und stimmt theils mit der Beschaffenheit unserer Erkenntnisse und Ideen, theils mit dem Endzwecke des göttlichen Wirkens überein [59].

Der einzige Gegenstand unserer Anschauung

sind demnach die göttlichen Ideen, oder die intelligible Welt in Gott.

Für die Erkenntniß hat also nach Malebranche die äussere (materielle) Welt alle wirkliche, reelle Bedeutung verloren [60].

Indessen setzt er doch die Realität derselben, und es fragt sich nun: ob sie denn gar nicht auf die Seele wirke, nicht einmal die mit der Idee des gegenwärtigen Objectes verbundene Empfindung? Malebranche verneint diese Frage, indem er sagt: Gott habe zwar jene Empfindung nicht, aber er wirke sie in uns und verbinde sie mit der Idee, wenn das Object derselben gegenwärtig ist, damit wir es so glauben und in diejenigen Empfindungen und Neigungen eingehen, die wir in Beziehung auf die Gegenstände haben müssen [61]. Aber, wenn gleich nach dem bisherigen der Körper auf keine Weise auf die Seele wirkt; so

2) wirken doch die äusseren Körper auf unseren Körper? überhaupt die Körper auf einander?

Wir wollen hören, wie sich Malebranche auf diese Frage äussert:

Diejenigen, welche behaupten, die Körper wirken auf einander, nehmen in denselben ge-

wisse Kräfte und Qualitäten an, als die wahren Ursachen von den Erscheinungen, die wir in der Natur wahrnehmen. — Aber diese Begriffe von Kräften und Qualitäten sind leere, unwahre Abstractionen; denn alles, was existirt, ist ja ein Ding oder Bestimmung eines Dinges und unsere Ideen dürfen also, wenn sie wahr seyn sollen, auch nichts anderes darstellen, als Dinge oder Bestimmungen eines Dinges, nichts als besondere, keine allgemeine Wesen [62]). Hiezu kommt, daß jene Annahme von Naturursachen, als wirksamen Principien, zu einer heidnischen Vielgötterey führt. Wenn man nämlich unsere Begriffe von Ursache und Kraft aufmerksam betrachtet; so wird man sich überzeugen, daß diese Begriffe etwas göttliches darstellen. Nimmt man also in den uns umgebenden Körpern Formen, Qualitäten, Vermögen, Kräfte an und behauptet, diese können durch ihre Macht gewisse Wirkungen hervorbringen; so legt man in die Körper etwas göttliches und fällt unmerklich in den heidnischen Glauben. Man kann sich, sagt Malebranche, schwer überzeugen, daß man diejenigen Wesen, die auf uns einwirken, uns Schmerzen oder Lust erregen

können, nicht fürchten und nicht lieben soll. Aber Furcht und Liebe sind die wahre Anbetung.

Um die Falschheit dieser erbärmlichen heidnischen Philosophie, welche Natururſachen annimmt, darzustellen, ist es nothwendig, die diesen Irrthümern entgegengesetzten Wahrheiten deutlich hinzustellen und zu beweisen, daß es nur Eine wahre Ursache giebt, wie es nur Einen wahren Gott giebt, daß die Natur oder Kraft eines jeden Dinges nichts anderes ist, als der Wille Gottes, alle sogenannten Natursachen also nur gelegentliche Ursachen [63]) sind.

Was nun die Körper betrifft; so ist ja einleuchtend, daß dieselben, sie mögen groß oder klein seyn, nicht die Kraft haben, sich selbst zu bewegen. Denkt man aber an Gott, das allmächtige Wesen, so sieht man wohl ein, zwischen seinem Willen und der Bewegung der Körper sey eine solche Verbindung, daß, wenn er will, der Körper sich bewegen muß. Der göttliche Wille ist es also allein, welcher die Körper bewegen kann und es ist in den Körpern keine bewegende Kraft. Wenn eine Kugel, die in Bewegung ist, einer andern begegnet und dieselbe mit sich fortbewegt; so theilt sie ihr

nicht die Bewegung mit; denn sie hat selbst
nicht die Bewegung. Indessen ist die Kugel
die natürliche Ursache derjenigen Bewegung,
welche sie mittheilt; — und es ist demnach die
natürliche Ursache keine wahre d. h. wirksame
Ursache, sondern nur eine Gelegenheitsursache,
welche den Urheber der Natur bestimmt, auf
diese oder jene Weise, bey diesem oder jenem
Vorfalle zu wirken [64].

Weil nun durch die Bewegung alle Gegenstände und Veränderungen der Natur hervorgebracht werden; so ist also Gott die wahre und wirkliche Ursache aller Dinge und Veränderungen in der Natur. Alle sogenannten Kräfte der Natur sind der göttliche Wille und es giebt im eigentlichen Sinne keine Kräfte und keine Ursachen in der materiellen und sinnlichen Welt [65]. Aber

3) haben nicht die Seelen ein Vermögen der Wirksamkeit, der nach aussen gehenden oder wenigstens der immanenten?

Die Seelen, sagt Malebranche, vermögen ebensowenig, als die Körper; sie vermögen nichts zu erkennen, wenn nicht Gott sie erleuchtet, sie können nichts empfinden, wenn nicht

Gott sie modificirt, sie können nichts wollen, wenn nicht Gott sie gegen sich treibt. Gesetzt aber auch, die endlichen Geister haben von sich selbst das Vermögen, das Wahre zu erkennen und das Gute zu lieben; so möchte man doch sagen, sie vermögen nichts, wenn ihre Gedanken und Willensthätigkeiten nichts Aeusserliches wirken.

Und dem ist wirklich so. Der Wille des endlichen Geistes ist nicht fähig, auch nur den kleinsten Körper zu bewegen. Denn

a) wie sollten wir z. B. unsern Arm bewegen. Um ihn zu bewegen, muß man Lebens Geister haben, muß sie durch bestimmte Nerven in bestimmte Muskeln leiten, um diese anzuziehen. Aber nun sehen wir ja, daß viele Menschen, die gar nichts von Lebensgeistern, Nerven und Muskeln wissen, ihren Arm bewegen, oft mit mehr Geschicklichkeit und Schnelligkeit, als andere, welche sich auf die Anatomie sehr gut verstehen. Also die Menschen wollen ihren Arm bewegen, aber, wer ihn zu bewegen die Macht und die Kenntniß hat, ist Gott.

b) Die wahre Ursache ist eine solche, zwischen welcher und ihrer Wirkung der Geist eine nothwendige Verbindung einsieht. — Aber zwischen unserem Willen, den Arm zu bewegen, und der Bewegung des Armes selbst ist keine nothwendige Verbindung — Dagegen erkennen wir eine solche nothwendige Verbindung zwischen dem Willen des unendlichen Wesens und seinen Wirkungen. Also ist es Gott allein, welcher die Macht hat, den Körper zu bewegen und diese Macht kann er einem erschaffenen Geiste nicht einmal mittheilen [66].

Wenn man sagt, Gott theile einem Menschen seinen Willen mit, so kann dieses nur soviel heissen: Gott will, daß, wenn ein Mensch z. B. einen Körper bewegen will, dieser Körper wirklich bewegt wird. In diesem Falle hat man also zwey Willen, die concurriren, den göttlichen und den menschlichen; der göttliche Wille aber ist die allein wirksame und wahre Ursache der Bewegung, der menschliche Wille nur die gelegentliche, d. h. die Veranlassung, daß der göttliche Wille hier auf diese Weise sich wirksam zeigt [67].

Es wird nicht überflüssig seyn (wenn es auch vielleicht ermüdend seyn sollte), wiederum auf die Hauptsätze, die in dem gesagten liegen, vorzüglich aber auf die für dieselben angeführten Gründe aufmerksam zu machen. — Fürs erste nun ist es klar,

1) daß Malebranche mit den bisher genannten Philosophen in der Behauptung übereinstimmt, daß der Körper nicht auf die Seele wirkt, — auf diesem Wege namentlich die Ideen der äusseren Dinge nicht erklärt werden können. Auch nach ihm wird die Idee und die mit derselben verbundene Empfindung durch Gott und göttlichen Einfluß gewirkt oder hervorgebracht [68]).

Ebenso wenig wirkt nach Malebranche

2) die Seele auf den Körper — und die Gründe, die er für diesen Satz anführt, haben wir bereits auch bey Geulincs und Spinoza gefunden; nämlich, daß wir keine Kenntniß, kein Bewußtseyn haben, wie wir den Körper bewegen, und dieses, wenn es auch vorhanden seyn sollte, doch keinen Einfluß auf die wirkliche Bewegung hat, sodann daß zwischen dem Willen zu bewegen und der wirk-

chen Bewegung selbst keine nothwendige Verbindung sey. — Was sodann die Frage:

3) Ob Körper auf einander oder überhaupt wirken, betrifft; so wird auch sie von Malebranche verneint und zwar wiederum aus Gründen, die auch von den bereits angeführten Nachfolgern des Cartesius gebraucht wurden.

Jene Verneinung geht nämlich bey Malebranche hervor theils aus seinem Begriffe von der Materie, theils aus der Abneigung gegen allgemeine, abstracte Begriffe, weil sie etwas un-reelles, un-wirkliches seyen, theils aus der Ueberzeugung, daß es mit dem wahren und vollkommenen Begriffe von Gott unvereinbar sey, Natur-Ursachen anzunehmen, indem dadurch die Naturwesen Gott gleichgestellt werden.

Die einzige Frage, die noch übrig ist, wäre demnach diese, ob Malebranche

4) den Seelen wenigstens das Vermögen der immanenten Selbstthätigkeit einräume — oder auch von diesen dieses läugne?

Daß die Seelen in Beziehung auf ihre Vorstellungsthätigkeiten immer und durchaus von der göttlichen Caussalität bestimmt werden, ist

unläugbar — dasselbe muß aber auch von den Willensthätigkeiten gelten. Denn auch von der Willens-Kraft müßte wahr seyn, daß sie etwas göttliches ist — und demnach, sofern sie dem Menschen als dem Subjecte zugeschrieben wird, unmögliches, weil es nur Eine wahre Ursache giebt, wie es nur Einen wahren Gott giebt.

Also auch nach Malebranche muß Alles, was in der endlichen Welt geschieht, auf die göttliche Macht, als das allein wirksame Princip, auf Gott, als das einzige Subject der Kraft zurückgeführt werden.

Diesem Satze kann nun dasjenige, was Malebranche über die Freyheit des menschlichen Willens sagt, ebensowenig Eintrag thun, als es bey Cartesius der Fall war, denn die Aeusserungen des Malebranche sind hierüber ebenso schwankend und unbestimmt [69].

Diesen Aussprüchen nach sollte man glauben, in der Philosophie des Malebranche seye wirklich das System des Occasionalismus vollendet. — Er scheint zu behaupten, jedes endliche Ding sey an sich betrachtet unkräftig und unwirksam, und werde erst durch die hinzutretende

Caussalität Gottes in Thätigkeit und Bewegung versetzt. Allein daß dieses nicht seine wahre Meinung ist und nicht seyn kann, das glaube ich aus dem Grunde behaupten zu können oder eigentlich zu müssen.

Wir finden bey Malebranche nicht nur denselben Grundbegriff von Gott, wie bey Spinoza, sondern auch die Sätze, daß Gott alle Realitäten, namentlich die Realitäten der Ausdehnung und des Denkens, in sich begreife, daß die Welt in ihm seye und durch seine Substanz bestehe [70]). Also, wenn wir gleich bey ihm nirgends den Satz ausdrücklich finden, daß die endlichen Dinge nichts anderes seyen, als Modificationen des göttlichen Wesens und seiner Realitäten; so ist doch auch nach Malebranche Gott, die Einheit aller realen Principien der Welt, das in allen endlichen Dingen Reale und die in allen endlichen Dingen allein wirksame Ursache, so daß alle endlichen Dinge Werkzeuge Gottes oder eigentlich Erscheinungen, Manifestationen göttlicher Eigenschaften und göttlicher Wirksamkeit sind. Und die dem Geiste seiner Philosophie angemessene Lehre wäre diese, daß das Leben der Welt in jedem Theile

und in jedem Momente die Wirkung und Erscheinung ist von dem Leben und Wirken des immer und überall nicht nur seiner Kraft sondern auch seiner Substanz nach gegenwärtigen Gottes. — Wornach sich die Weltansicht des Malebranche von der des Spinoza nicht unterscheidet — und auch bey jenem, wie bey diesem das System der gelegentlichen Ursachen in der That aufgehoben ist.

Sehen wir nun auf das bisher gesagte zurück und versuchen, den Gang der Entwicklung nach den wichtigsten Momenten kurz zu bezeichnen:

Die Gründe, aus welchen der Occasionalismus hervorgieng, lagen anfangs,

1) was das Verhältniß der endlichen Dinge zu einander betrifft theils im Allgemeinen in dem Satze, daß ein Modus der Substanz in die andere nicht übergehen könne, theils im Besonderen (was das Verhältniß zwischen Körpern und Geistern betrifft) in dem angenommenen Dualismus; und
2) was die endlichen Dinge an und für sich betrifft, in der Ansicht von dem Wesen des materiellen Principes, nach

welchem es an sich träge ist; daher den Seelen, weil auf sie dieses Argument nicht angewendet werden konnte, eine gewisse immanente Selbstthätigkeit gelassen wurde, und zwar anfangs eine zum Theil von der Bestimmung durch den göttlichen Willen unabhängige. Jene Ansicht von dem Principe der körperlichen Veränderungen und Erscheinungen wurde bestätiget durch die Meinung, daß sie sich alle aus der mechanischen Bewegung nach mechanischen Gesezen erklären lassen.

Hiezu kam später die Reflexion über die Erfahrung; entscheidender aber war die Betrachtung, daß, wer einmal anerkannt habe, die Körperwelt sey durch die der Materie von Gott mitgetheilte Bewegung entstanden, keinem endlichen Weltwesen irgend eine unabhängige Einwirkung auf dieselbe zuschreiben könne, daß die Einheit der in Gott liegenden nothwendigen Ordnung nur dann bestehe, wenn es kein von der göttlichen Bestimmung unabhängiges Wollen und Wirken gebe; ja daß es in Beziehung auf Gott unzuläßig sey, nicht nur — ausser und neben der göttlichen Macht

eine von derselben unabhängige in der endlichen Welt anzunehmen, sondern überhaupt neben die göttliche Caussalität eine natürliche zu setzen — bis durch den Pantheismus des Spinoza und Malebranche die anderen Sätze zwar bestätiget, aber die Unzertrennlichkeit der Natur-Caussalität von der göttlichen Caussalität wissenschaftlich nachgewiesen und somit der wichtigste, stärkste und allgemeinste Grund des Occasionalismus aufgehoben wurde.

Nachdem wir nun bis zu diesem Ziele der Entwicklung gekommen sind; müssen wir zu der Untersuchung, wie sich die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie zu den bisher betrachteten Philosophemen verhalte, den Uebergang machen durch die Frage: Ob jene Philosopheme, wie sie bisher im Einzelnen, und in ihrem historischen Zusammenhange dargestellt und entwickelt worden sind, Leibnizen bekannt gewesen seyen?

Daß ihm die Lehren des Cartesius, des Spinoza und des Malebranche bekannt waren, darüber kann gar kein Zweifel Statt finden; denn es werden dieselben von Leibniz oft und ausführlich angeführt und beurtheilt, nament-

lich in Beziehung auf seine Lehre von der prästabilirten Harmonie.

Dagegen wird, soweit mir die Schriften des Leibniz bekannt sind, nirgends in denselben des Arnold Geulincs erwähnt. Dieses ist um so auffallender, weil doch Christian Thomasius ihn nicht nur kannte, sondern auch namentlich wegen seiner Lehre von dem Systeme der gelegenheitlichen Ursachen als Verderber der Cartesianischen Philosophie beurtheilte [70]. Sollte Leibniz, der so ausgebreitete Verbindungen mit den Gelehrten der damaligen Zeit und so umfassende litterarische Kenntnisse hatte, diesen Mann und seine Schriften nicht gekannt haben? Man kann es fast nicht glauben, und doch sollte man es wieder glauben, weil er ihn nie nannte, ungeachtet er so oft Veranlassung dazu hatte, namentlich da, wo er von dem Verhältnisse seiner Lehre von der prästabilirten Harmonie zu früheren Philosophemen, insbesondere der Cartesianischen Schule, sprach.

Soviel ist gewiß, daß die obengenannte Schrift des Geulincs, in welcher er seine Lehre von dem Wesen und von dem Leben der endlichen Dinge theils im Verhältnisse zu einander

theils im Verhältnisse zu Gott vorträgt, mehrere Jahre früher erschienen ist, als Leibniz seine Idee der prästabilirten Harmonie öffentlich bekannt machte [71]).

Je mehr nun die Lehre des Geulincs sogar in dem Ausdrucke und in dem Gleichnisse mit der Leibniz'schen zusammentrifft — und je mehr bey diesem Umstande und den theils vorhin theils früher schon bemerkten historischen Verhältnissen gerade das Stillschweigen des Leibniz über Geulincs den Verdacht erregen könnte, daß er seine Lehre von der prästabilirten Harmonie bey diesem gefunden und von diesem entlehnt habe; um so nothwendiger wird, obgleich Leibniz seine Lehre von den Monaden und von der prästabilirten Harmonie schon im Jahre 1690. dem Arnauld in einem Privat-Schreiben mittheilte [72]), die

C.

Prüfung, wie sich die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie zu den früheren Philosophemen verhalte, ob und wie fern jene Lehre dem Leibniz aus ihm eigenthümlichen Gründen hervorgegangen sey?

Wobei aber zu berücksichtigen seyn wird das Verhältniß der Leibniz'schen Lehre theils zu dem Occasionalismus der Cartesianischen Schule, theils zu denjenigen Lehren, welche sich aus derselben Schule im Gegensatze gegen den Occasionalismus entwickelten.

Auffallend ist nun hier der Umstand, daß Leibniz die Idee der prästabilirten Harmonie immer an seine Lehre von den Monaden anknüpft d. h. an die Lehre von einfachen Substanzen, die das Wesen und Leben der endlichen Welt ausmachen, nach dem dynamischen Begriffe, den Leibniz davon hatte; und daß ihm diese Lehre von den Monaden gerade im Gegensatze gegen die damals, besonders in der Cartesianischen Schule,

gewöhnliche Ansicht von den Principien der Natur entstand.

Von diesen zwei Sätzen soll zuerst der leztere und dann der erstere in Beziehung auf unsern Zweck erläutert werden.

Leibniz zeigt, daß das Wesen der körperlichen Natur nicht (wie die Cartesianer behaupteten) in der Ausdehnung oder im Raume (welchen Cartesius gleichfalls mit der Ausdehnung identifizirt hatte) bestehen könne; denn die Ausdehnung sey etwas zusammengeseztes, welches in dem einfachen seinen lezten Grund haben müsse, etwas durchaus gleichförmiges, aus welchem sich die Mannigfaltigkeit der Körper und der körperlichen Erscheinungen nicht erklären lasse, endlich etwas gegen Ruhe und Bewegung vollkommen gleichgültiges, aus welchem sich also weder die Bewegung noch der Widerstand der Körper erklären lassen, noch überhaupt die Eigenschaften der Körper sowohl die ursprünglichen, als die abgeleiteten [73].

Eben so wenig könne aber auch das Wesen der körperlichen Dinge in der Materie bestehen, wenn man sich nämlich unter der Materie nach dem gewöhnlichen Begriffe etwas rein-passives

denke, das der Bewegung, sowohl der eigenen als der fremden widerstehe. Denn, wenn sich hieraus zwar der Widerstand gegen fremde Bewegung erklären lasse, so sey dagegen die eigene Bewegung unbegreiflich [74]). Zum Wesen der Körper müsse demnach nothwendig ein Princip der Thätigkeit gehören, ein actives Princip oder Kraft [75]). Weil diese Lehre, wie Leibniz selbst bemerkt, damals in üblem Rufe stand und verschrieen war [76]), so hielt er es für nothwendig, sie zu vertheidigen und zu beweisen, daß der Begriff der Kraft oder der substantiellen Form nicht, wie man behauptete, ein unreeller und un-wirklicher sey.

Wenn die Lehre, sagt Leibniz in dieser Beziehung, welche den erschaffenen Dingen die wahre, eigene Thätigkeit abspricht, soweit ausgedehnt wird, daß auch die inneren Wirkungen der Substanzen (actiones immanentes) aufgehoben werden; so ist dieses mehr, als irgend etwas anderes, unvernünftig. Kann denn jemand zweifeln, daß die Seele denkt und will, daß von uns viele Gedanken und Willensacte hervorgebracht werden und dieses von unserer Spontaneität abhängt? Schreiben wir aber

unserer Seele die natürliche, angeborne Kraft zu, innerliche Handlungen hervorzubringen; so hindert uns nichts, anzunehmen, daß auch anderen Naturen dieselbe Kraft inwohne; — es müßte nur jemand glauben, alle Kraft, innerlich zu handeln, sey mit dem Verstande verknüpft, eine Behauptung, die nur mit Widerstreben der Vernunft vertheidiget werden kann. Es wäre ja auch weder der Ordnung noch der Schönheit der Dinge angemessen, daß das Lebensprincip, das innere Princip der Thätigkeit nur in einem kleinen Theile der Materie seyn sollte, und es gehört im Gegentheile zur größeren Vollkommenheit, daß ein solches Princip überall in der Materie ist [77]). Noch bemerkenswerther aber ist, daß Leibniz, um seine substantiellen Formen zu vertheidigen, darauf aufmerksam macht, daß in dem Wesen der Kraft etwas der Empfindung und dem Begehren analoges liege und die substantiellen Formen also gedacht werden müssen durch einen Begriff, der Aehnlichkeit habe mit dem Begriffe einer Seele — denn dadurch wollte Leibniz erinnern, daß seine substantiellen Formen nicht etwas allgemeines und abstractes, eben darum

unwirkliches seyen, sondern vielmehr lebendige Individualitäten und als solche wirklich [78]).

Dieses active Princip macht das Wesen der körperlichen Substanz aus. Die vis activa muß aber (bemerkt Leibniz weiter) wohl unterschieden werden von der bloßen potentia, wie man sie in den Schulen gewöhnlich kennt. Denn die potentia activa oder die facultas der Scholastiker ist nichts anderes als die Möglichkeit zu handeln oder zu wirken, die aber einer fremden Anregung bedarf, um in Wirkung überzugehen. Dagegen enthält die vis activa eine Thätigkeit (actum quendam), sie ist ein mittleres zwischen dem bloßen Vermögen zu wirken und der Wirkung selbst, sie schließt ein Streben in sich, das, ohne äussere Hülfsmittel zu bedürfen, in Wirkung übergeht, sobald kein äusseres Hinderniß vorhanden ist [79]).

Wenn aber gleich nach dem bisherigen das active Princip (die Kraft) das Wesen der körperlichen Substanz ausmacht; so kann doch dieses Wesen nicht reine, d. h. unbeschränkte, unendliche Kraft seyn; denn die körperliche Substanz ist etwas beschränktes, das nicht nur

wirkt, sondern auch leidet. Es muß also außer jener thätigen und wirksamen Kraft in dem Körper ein passives Princip der Trägheit liegen, welches der bewegenden Kraft entgegengesezt ist und dieselbe beschränkt — mit andern Worten: obwohl das Wesen der körperlichen Substanz Thätigkeit, Kraft ist, so gehört dazu doch auch Materie — so daß thätige Kraft und leidende Materie das Wesen der körperlichen Substanz ausmacht. Sofern aber die Materie etwas der bewegenden Kraft entgegengeseztes, dieselbe beschränkendes seyn soll; muß sie, weil der Kraft die Kraft entgegengesezt ist und die Kraft nur durch eine andere beschränkt werden kann, auch als Kraft gedacht werden, aber als eine der bewegenden entgegengesezte — daher sie Leibniz bezeichnet als **vis mere passiva resistendi**, eine Kraft des Widerstrebens (die ebendeßwegen aus sich nichts produzirt) im Gegensatze gegen die bewegende, produzirende Kraft.

Das Wesen der körperlichen Substanz besteht demnach in zwei einander entgegengesezten und entgegenwirkenden Kräften, von denen die eine strebend und bewegend und produzirend, die an-

dere widerstrebend, die Bewegung und Produc-
tion hemmend ist; in sofern könnte man die eine
die unendliche, die andere die endliche, die
eine die positive, die andere die negative nen-
nen, wiewohl Leibniz sie auf diese Weise nicht
bezeichnet, sondern die eine als die thätige,
die andere als die leidende. — Die thätige aber,
die positive und unendliche ist die der geistigen
analoge, oder die geistige [80]).

Daß nun diese Lehre von den Principien
der Natur der damals, namentlich in der Car-
tesianischen Schule, gewöhnlichen entgegengesezt
ist, kann keinem Zweifel unterworfen seyn —
eben so wenig, daß sie Leibniz eben im Ge-
gensatze gegen diese gewöhnliche aufstellte, wie
er denn auch, um auf diese besondere Rück-
sicht noch aufmerksam zu machen, namentlich
dieses bemerkt, daß die Meinung, nach wel-
cher die Thiere in bloße Maschinen verwandelt
werden, d. h. das thierische Leben bloß aus
der Bewegung nach mechanischen Gesetzen er-
klärt werden soll, wenn sie auch möglich zu
seyn scheine, doch nicht wahrscheinlich und ge-
gen die Ordnung der Dinge sey [81]).

Wenn nach dem bisherigen Leibniz durch

seine Monadenlehre die vorhandenen an sich unhaltbaren und für die Natur-Erklärung unzureichenden Philosopheme verdrängen wollte; so waren nach seiner Absicht durch dieselbe Lehre auch noch andere Zwecke erreicht, nämlich daß der Naturforscher nun nicht nöthig hatte, überall auf die göttliche Caussalität zu recurriren, vielmehr die Natur-Erscheinungen natürlich erklären konnte, aus Natur-Kräften nach Natur-Gesetzen. Auch das sollte Gegensatz gegen dieselbe Ansicht seyn, insofern sie auf der einen Seite alle Natur-Veränderungen auf die göttliche Caussalität reduzirte, auf der anderen Seite aber doch anerkennen mußte, daß es lächerlich wäre, wenn man sagen wollte, Gott trockne die Wege oder mache das Wasser gefrieren [82].

Wenn es also nach dem bisherigen keinem Zweifel unterworfen seyn kann, daß Leibniz seine Monadenlehre im Gegensatze gegen die in der Cartesianischen Schule herrschende Natur-Philosophie aufstellte; so hätten wir nun weiter zu erläutern, in wiefern es wahr ist, daß er seine Idee von der prästabilirten Harmonie immer an die Lehre von den Monaden an-

knüpft. Dieses ist nun für's erste historisch-wahr nicht nur insofern, als Leibniz seine Monadenlehre früher bekannt machte, als seine Idee der prästabilirten Harmonie, sondern auch insofern, als er der Darstellung dieser Idee jene Lehre jedesmal vorausschickt und ausdrücklich erzählt, wie er erst, nachdem er mit jener Lehre im Reinen gewesen, auf die Schwierigkeit, die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib zu erklären, gekommen sey und auf diejenige Auflösung dieser Schwierigkeit, welche in der Idee der prästabilirten Harmonie gegeben ist [83].

Die Mittelglieder aber, wodurch Leibniz von seiner Monadenlehre auf die Idee der prästabilirten Harmonie kam, waren theils der Saz, daß keine Monas auf die andere einwirken könne, theils die Betrachtung, daß Zufall und Willkühr der Idee der Welt-Einheit und des göttlichen Wesens widerstreite, mit welcher Betrachtung sehr genau zusammenhängt die Reflexion auf die Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit der Geseze der Bewegung, sowohl was die Größe, als was die Richtung derselben anbelangt (S. 17.). In Verbindung mit diesen Sä-

zen mußte sich aus der Monadenlehre nothwendig die Idee der prästabilirten Harmonie ergeben. Denn, widerstreitet Zufall und Willkühr der Idee der Welt-Einheit und des göttlichen Wesens, so müssen die Wirkungen, die aus dem innern Principe der Selbstthätigkeit in jeder Monas erfolgen, auf nothwendige Weise durch den göttlichen Willen und die göttliche Caussalität bestimmt seyn — und ist keine unmittelbare, physische Wechselwirkung zwischen den Monaden, so müssen die Wirkungen jeder einzelnen Monas auf solche Weise vorherbestimmt seyn, daß sie mit den Wirkungen der übrigen auf die vollkommenste Weise harmoniren — mit Einem Worte: Es giebt von dem Leben der endlichen Dinge an sich und im Verhältnisse zueinander betrachtet gar keine andere Ansicht, als die der prästabilirten Harmonie.

Durch die ganze bisherige Untersuchung wären wir also auf das Resultat gekommen: weil und sofern die Leibniz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie auf die Leibniz'sche Lehre von den Monaden, d. h. von individuellen Kräften, die aus dem inneren Principe der Selbstthätigkeit wirkend das Leben der endlichen Welt

machen, gegründet ist, ist jene Idee dem Systeme des Occasionalismus so gar nicht nachgebildet und kann so wenig die „Vollendung desselben" genannt werden, daß sie vielmehr den Gegensaz gegen dasselbe macht, indem sie sich auf die Affirmation desjenigen, in dessen Negation das Eigenthümliche des Occasionalismus liegt, stüzt. —

Aber ist es denn auch wahr, daß die Anhänger des Occasionalismus die Existenz aller endlichen Substanzen läugnen, d. h. endlicher Dinge, die aus einem Principe der Selbstthätigkeit wirken und handeln? so daß es nach ihnen gar keine andere Caussalität giebt, als eben immer und überall die göttliche, nicht einmal eine von Gott abgeleitete und dem endlichen Wesen mitgetheilte, geschweige denn eine von der göttlichen Bestimmung unabhängige.

Hierauf ist schon früher geantwortet. Es ist nämlich gezeigt worden, daß Cartesius und de la Forge zwar die Seelen als Substanzen (in diesem Sinne) anerkennen, aber durchaus nicht die Körper, und daß Geulincs dieselbe Ansicht theilte; wornach also in diesen Philosophien eine ungleiche Ansicht herrscht, indem

sie die Erscheinungen der Geisterwelt mittelbar, die der Körperwelt aber unmittelbar auf die göttliche Caussalität zurückführen, welche Ungleichheit in der Leibniz'schen Philosophie ausgeglichen ist, sofern sie die Erscheinungen in der Körperwelt sowohl als in der Geisterwelt zunächst und unmittelbar auf wirksame oder thätige Natur-Kräfte, und mittelbar erst auf die göttliche Caussalität zurückführt.

Wenn sonach in der Lehre von den Principien des endlichen Daseyns und Wirkens eine wesentliche Differenz zwischen Leibniz und den Occasionalisten Statt findet, oder theil- und beziehungsweise ein Gegensatz, so kann man auch von den anderen Sätzen, aus welchen in Verbindung mit jener Lehre sich die Idee der prästabilirten Harmonie als Endresultat ergab, nicht sagen, daß sie Leibniz von den Occasionalisten entlehnte. Denn die Reflexion auf die Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit der Gesetze der Bewegung, was sowohl die Größe als die Richtung derselben anbelangt, ist etwas, was Leibniz im Gegensatze gegen die Occasionalisten gefunden haben will; die Betrachtung aber, daß Zufall und Willkühr der Idee

der Welt-Einheit und des göttlichen Wesens widerstreite, ein allgemeines Gut. Am meisten von jener früheren Zeit abhängig erscheint Leibniz in der Behauptung, daß keine Monas auf die andere einwirken könne. Indessen sind seine Gründe aus seinem Begriffe von den Monaden genommen, und beruhen auf einer Verwechslung von Begriffen, die nur Er machen konnte; und wenn das auch nicht wäre, wenn man auch behaupten wollte, er habe jenen Satz den Occasionalisten bloß nachgesprochen; so könnte man darum doch in keinem Falle behaupten, daß er seine Idee der prästabilirten Harmonie von denselben entlehnt habe.

Also (wenn wir das Ganze und Wichtigste in Betracht ziehen) im Gegensatze gegen den Occasionalismus entstand dem Leibniz seine Lehre von der prästabilirten Harmonie. Aber derselbe wurde auch durch die Philosophie des Spinoza und Malebranche aufgehoben; hat vielleicht Leibniz aus dieser seine Lehre von der prästabilirten Harmonie heraus- oder ihr nachgebildet? Diese Frage muß noch untersucht werden.

Durch die Philosophie des Spinoza und

Malebranche ist der Occasionalismus insofern aufgehoben, als sie die endlichen Dinge für Modificationen der göttlichen Substanz oder (was dasselbe heißt) für Manifestationen oder göttlichen Macht ansieht und eben damit als thätige, wirksame Wesen setzen muß. Wie verhält sich nun zu dieser Ansicht von den endlichen Dingen die Leibniz'sche Lehre?

Die wichtigsten Punkte, die hier in Betracht kommen, hat schon F. H. Jacobi in der VIten Beilage zu seinen Briefen über die Lehre des Spinoza ausgezeichnet — und es ist hier der Ort, die Sache genauer zu untersuchen und auszuführen.

Zwar hat Leibniz mit Spinoza die wichtigen Sätze gemein, daß jedes einzelne Ding seine eigene Lebenskraft hat, daß, weil jedes einzelne Ding alle übrigen voraussetzt, auch seine Natur und Beschaffenheit durch seinen Zusammenhang mit allen übrigen durchaus bestimmt wird und daß dieser Zusammenhang durch die göttliche Caussalität geordnet ist [84]; dessenungeachtet behauptet Leibniz, mit dem Spinozismus im Verhältnisse des Gegensatzes zu stehen — und zwar durch seine Monadenlehre [85].

Inwiefern aber steht die Leibniz'sche Monadenlehre mit dem Spinozismus im Verhältnisse des Gegensatzes? Ich vermag den Gegensatz nur in folgenden Punkten zu finden:

Dem Spinoza ist das endliche Ding nur insofern ein thätiges und wirksames, als es Modification von dem thätigen Wesen Gottes ist, also vermöge seines Ursprunges aus der absoluten Caussalität; dem Leibniz aber an und für sich und als Subject der an ihm vorgehenden Veränderungen. Die Natur konnte er nicht erklären ohne in der Natur vorhandene dynamische Principien und so entstanden ihm endliche Wesen mit einem inneren Principe der Selbstthätigkeit, selbstständige Natur-Kräfte. Ganz offenbar deutet auf dieses Verhältniß Leibniz selbst hin, wenn er (Opp. Ed. Dutens T. II. P. I. pag. 91.) sagt: L'erreur de cet Auteur (Spinoza) ne vient que de ce qu'il a poussé les suites de la doctrine, qui ôte la force et l'action aux créatures. Also weil Spinoza von derjenigen Lehre ausgieng, welche den Kreaturen die Kraft und Wirksamkeit abspricht, mußte er dieselben an der göttlichen Kraft und Wirksamkeit Theil nehmen

lassen, als Modificationen der alleinigen Kraft und Wirksamkeit Gottes darstellen; dagegen weil Leibniz in den Kreaturen ein Princip der Kraft und Wirksamkeit als etwas auch ihrer endlichen Natur wesentlich-angehöriges anerkannte, konnte er in der Natur Kräfte annehmen, die nicht die göttliche und nicht Modificationen, Beschränkungen der göttlichen Kraft sind.

Dieser Unterschied scheint freilich unbedeutend und fast in Nichts zu verschwinden, besonders wenn man bedenkt, daß die Leibniz'schen Substanzen in dieselbe absolute Abhängigkeit von Gott und der göttlichen Caussalität gesetzt werden, wie die Spinozischen Modificationen der unendlichen Substanz. Auch der wirkliche Concursus Dei, sagt z. B. Leibniz, ist unmittelbar und speziell zugleich; unmittelbar, weil die Wirkung nicht nur insofern von Gott abhängt, als die Ursache von ihm hervorgebracht ist, sondern weil Gott zur Hervorbringung der Wirkung selbst nicht weniger und nicht entfernter concurrirt, als zur Hervorbringung der Ursache; speziell, weil er sich nicht nur auf die Existenz des Dinges und seiner Wirkung bezieht, sondern auch auf die

Art der Existenz und die Qualitäten, sofern sie Realität oder Vollkommenheit an sich haben.

Ein andermal sagt er: Viele haben geglaubt und glauben, dieser Concursus physicus sey nur ein allgemeiner und mittelbarer. Gott schaffe die Kreaturen, gebe ihnen die nöthigen Kräfte, lasse sie alsdann handeln, unterstüze sie in ihren Handlungen nicht mehr, sondern erhalte sie nur. Allein man kann nicht sagen, was bei Gott erhalten heisse, wenn man nicht zu der gewöhnlichen Ansicht zurückkehrt. Auch muß man betrachten, daß die Erhaltung durch Gott auf die ganze Beschaffenheit und den ganzen Zustand, in welchem das Objekt der Erhaltung sich befindet, bezogen werden muß und jener Concursus also nicht ein allgemeiner und unbestimmter seyn kann. Jene Allgemeinheiten sind Abstractionen, die in Beziehung auf ein besonderes Wesen nicht statt finden, und die Erhaltung eines stehenden Menschen ist etwas anderes, als die Erhaltung eines sitzenden. Das würde aber nicht seyn, wenn die Erhaltung sich blos darin zeigte, daß eine äussere Ursache, welche das zu Erhaltende zerstören könnte, gehemmt und entfernt wird,

wie es oft der Fall ist, wenn die Menschen etwas erhalten. Aber ausserdem, daß auch wir oft dasjenige, was wir erhalten wollen, pflegen und nähren müssen, muß man wissen, daß die Erhaltung Gottes in einem unmittelbaren beständigen Einfluße besteht, den die Abhängigkeit der Kreaturen fordert. Diese Abhängigkeit findet Statt nicht nur in Beziehung auf die Substanz, sondern auch in Beziehung auf die Wirkung, was man alles am besten und kürzesten ausdrückt, wenn man sagt, die Erhaltung sey eine fortgesetzte Schöpfung — [86]).

Nach diesen Aeusserungen von Leibniz wird man wohl zugeben müssen, daß seine Monaden kein entscheidendes Mittel gegen den Spinozismus sind (Schelling's philosophische Schriften B. I. S. 411.). Denn obgleich Leibniz seine Monaden auf dem Wege der bloßen Natur-Betrachtung und Naturforschung, unabhängig von der vom Absoluten ausgehenden Speculation, gefunden hat; kommen sie doch, was ihr inneres Leben und die Bestimmungen desselben betrifft, in dasselbe Verhältniß der Abhängigkeit vom Absoluten, wie die Spinozischen Modi der göttlichen Attribute. Indessen wäre

die Monadenlehre, auf dem Wege gefunden und in dem Sinne aufgestellt, wie sie Leibniz gefunden und aufgestellt hat, immer etwas, was er dem Occasionalismus und Spinozismus entgegensetzen wollte und konnte. Auch ist sehr wohl begreiflich die Nachricht, die Leibniz selbst giebt, nämlich daß ihm sehr geschickte Männer bemerkt haben, sie haben dieselbe Idee der prästabilirten Harmonie wirklich schon gehabt und die Hypothese der gelegentlichen Ursachen in diesem Sinne genommen. Die Idee der prästabilirten Harmonie mußte nämlich allen denjenigen entstehen, die bei dem fast allgemein verbreiteten Satze, daß kein endliches Ding auf das andere im physischen Sinne einwirken könne, die Lehre von endlichen Substanzen festhielten, über welches leztere man sich nicht wundern kann, wenn man sich erinnert, welch' heftigen Widerspruch der Spinozismus fand. Und um sich von diesem ja recht ferne und rein zu erhalten, mögen viele diese endlichen Substanzen in demjenigen Verhältnisse zu Gott gedacht haben, welches Leibniz verwirft. —

Sie konnten sich dieselbe so denken, und bezeichneten also eben damit das Eigenthümliche

ihrer Ansicht im Gegensatze gegen den Spinozismus nur um so schärfer. Was deutete auch Leibniz selbst anderes an, wenn er die verschiedenen Ansichten über das harmonische Wechselleben der Dinge durch das bekannte Gleichniß von den Uhren erläuterte und seine Lehre von der prästabilirten Harmonie mit dem Falle zusammenstellte, wo die Uhren von dem Künstler mit solcher Kunst und Genauigkeit verfertiget sind, daß man ihrer Uebereinstimmung für alle Zukunft gewiß seyn kann. Was in Spinoza's Anschauung von der Einheit des Unendlichen und Endlichen zusammenfiel, das wollte Leibnizens Verstand aus einander halten. Und wie Spinoza den Occasionalismus dadurch zerstörte, daß er dessen von oben herabgeholtes Argument als durchaus falsch darstellte, so zerstörte Leibniz den Occasionalismus auf dem Wege, daß er dessen von unten heraufgeführten Grund umstieß, indem er durch naturphilosophische Untersuchung die Nothwendigkeit, Natur-Ursachen anzunehmen, zeigte. Dabei blieb dem Leibniz eine Aufgabe, die dem Spinoza schon gelöst war, noch zu lösen, nämlich die Natur-Caussalität in das rechte Verhältniß zur göttlichen

Caussaltät zu setzen. Leibniz löste sie, aber offenbar, weil er von dem Setzen der Natur-Caussalität unabhängig von der göttlichen Caussalität ausgieng, hielt er diese zwei Caussalitäten auseinander und es konnte sich ihm kein so inniges Verhältniß zwischen beiden darstellen, als dem Spinoza.

Wenn nun aber, wie vorhin behauptet wurde, die Monadenlehre, die mit der Lehre von der prästabilirten Harmonie so innig zusammenhängt, daß, wie auch Jacobi die Sache ansah, die letztere, als Folge, mit der ersteren unzertrennlich verknüpft ist, dasjenige ist, was Leibniz dem Occasionalismus und Spinozismus entgegensetzen konnte und wollte; so fragt sich, um unsere Untersuchung zu vollenden, ob sich denn von dieser Monadenlehre gar keine Spuren bei früheren Philosophen finden?

Was diese Frage betrifft, so möchte, wenn man sich in der Geschichte der früheren und der damaligen Philosophie umsieht, folgendes als das Wichtigste bemerkt werden:

Aufmerksamkeit verdient ohne Zweifel schon dasjenige, was früher in Not. 52. von der Gassendi'schen Lehre über die Natur-Ursachen

angeführt worden ist, sofern Gassendi behauptete, die Natur lasse sich aus der bloßen Materie ohne Mitwirkung einer jedem endlichen Dinge inwohnenden Intelligenz nicht erklären.

Wichtiger indessen sind diejenigen Lehren, die der Cartesianischen Natur-Philosophie ausdrücklich entgegengesetzt wurden und den Uebergang zu der Leibniz'schen zu machen oder dieselbe gleichsam vorzubereiten scheinen.

Vielfach suchte man nämlich zu beweisen, daß die Cartesianische Natur-Erkärung durchaus unzureichend sey.

Samuel Parker z. B. suchte zu beweisen, daß die Natur aus dem bloßen Mechanismus von Natur-Ursachen nicht erklärt werden könne, indem dieser Mechanismus selbst ein höheres Princip voraussetze, aus dem er erklärt und begriffen werden müsse, nämlich das Princip einer alles beherrschenden und ordnenden Intelligenz.

Radulph Cudworth, der dieselbe Ansicht hatte, daß die Natur auf bloß mechanischem Wege nicht erklärt werden könne, suchte außerdem auch noch den Satz zu widerlegen, daß

Gott selbst unmittelbar ohne Dazwischenkunft eines andern Wesens und gleichsam mit eigener Hand jedem lebendigen Wesen seinen Körper baue, indem er darauf aufmerksam machte, daß diese Ansicht Gottes unwürdig sey und durch das Factum der langsamen, allmähligen und stufenweisen Erzeugung aller Dinge widerlegt werde. Daher er die Existenz einer bildenden (plastischen) Natur annahm, gleichsam als des Werkzeuges, dessen sich Gott bediene um die Materie zu bilden und zu ordnen. Wenn auf diese Art die Nothwendigkeit von Mittel- (secundären) Ursachen in der Natur gesetzt war; so wurde die Beschaffenheit dieser Natur-Ursachen von einem dritten Engländer, Heinrich More, auf eine für uns merkwürdige Weise bestimmt. Er nahm nämlich einen in der ganzen Natur verbreiteten Geist an, der, in dem Menschen nicht nur, sondern auch in den Körpern wohnend, sich zusammenziehen und ausdehnen, die Materie durchdringen, bewegen und verändern könne. — Liest man die oben (S. 25.) angeführte Stelle, in welcher Heinrich More sagt: Equidem pronior

sum in hanc sententiam, quod nullus prorsus sit motuum transitus, sed quod ex impulsu unius corporis aliud corpus in motum quasi expergiscatur, ut anima in cogitationem ex hac vel illa occasione; quodque corpus non tam suscipiat motum, quam se in motum exserat a corpore alio commonefactum, et quod paulo ante dixi, eodem modo se habere motum ad corpus ac cogitatio se habet ad mentem, nimirum neutrum recipi sed oriri utrosque ex subjecto, in quo inveniuntur; atque omne hoc, quod corpus dicitur, stupide et temulente esse vivum, utpote quod ultimam infimamque divinae essentiae, quam perfectissimam vitam autumo, umbram esse statuo ac idolum, verum tamen sensu ac animadversione destitutum; so möchte man darin wohl (wenn ich mich so ausdrücken darf) eine Ahnung und dunkle Weissagung der Leibnizschen Lehre von den Monaden und der prästabilirten Harmonie finden. —

Ich sage eine Ahnung und dunkle Weissa-

gung; denn, obwohl Leibniz mit allen diesen Ansichten, namentlich mit der des Heinrich More bekannt war; so kann man doch auf keine Weise sagen, daß er jene seine Lehren von diesem entlehnt habe. Denn (wie Leibniz auch ausdrücklich an mehreren Orten bemerkt) dem Heinrich More war der durch die ganze Natur verbreitete Geist ein Principium hylarchicum [37]), dessen Behauptung mir mit einer pantheistischen Ansicht von dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen zusammenzuhängen scheint, so weit ich die Sache aus den Darstellungen Anderer beurtheilen kann. Leibniz dagegen kam auf seine Monadenlehre theils auf dem Wege, daß er die Natur betrachtete und, was zur Erklärung derselben nothwendig sey, überlegte, theils auf dem, daß er die gegebenen sinnlichen Vorstellungen mit dem Verstande untersuchte, entwickelte und läuterte; und dabei ergab sich ihm das Resultat, daß das dem geistigen analoge Princip nicht etwa als eine der Materie und dem Körper inwohnende, die Materie und den Körper bildende, belebende und beseelende Kraft durch die ganze Natur

verbreitet, sondern — das positive Princip sey in dem Sinne, daß — die insgemein sogenannte Materie und der Körper (nach dem wahren Begriffe) eben nichts anderes sey, als das Product von solchen individuellen Kräften, sofern sie als durch eine negative Kraft beschränkt gedacht werden. Mit einem Worte: die Leibniz'sche Naturphilosophie ist reine dynamische Naturphilosophie — und das bleibt immer ein eigenthümlicher Character, wodurch sie sich von den bisher aufgeführten — früheren, verwandten Philosophemen wesentlich unterscheidet.

Der Mühe werth wäre es nun allerdings, in der Geschichte der Philosophie noch weiter zurückzugehen, namentlich die Leibniz'schen Lehren mit den Philosophemen des Thomas Campanella, von dem Leibniz selbst mit so großer Verehrung sprach, zu vergleichen, weil sie mit diesen viele Aehnlichkeit zu haben scheinen. Indeß kann man schon nach den Auszügen, welche Tennemann aus den Schriften des Thomas Campanella giebt, mit Grund behaupten, daß die Naturphilosophie desselben ein anderes Fun-

dament und hievon auch einen anderen Character hat, als die des Leibniz.

Und man darf also gewiß als Resultat aus der ganzen bisherigen Untersuchung den Satz behaupten:

Daß die Monadenlehre und die Idee der prästabilirten Harmonie dem Leibniz nicht als Product fremden Nachdenkens gegeben worden, sondern aus eigenem Nachdenken hervorgegangen sey und somit zu seinem Eigenthum gehöre.

II.

Durch die bisherigen historischen Untersuchungen sind ohne Zweifel in jedem Leser mancherlei Betrachtungen über die wichtigen Fragen erweckt und angeregt worden, über welche sich die verschiedenen Philosopheme, von denen die Rede war, namentlich das System der gelegenheitlichen Ursachen einer Seits und der Spinozismus und die Leibniz'sche Lehre anderer Seits und dann wieder diese zwei letzteren von einander scheiden.

Es möge mir daher erlaubt seyn, über die wichtigsten bisher besprochenen Gegenstände auch noch solche Betrachtungen anzuknüpfen, nicht, um die Gegenstände zu erschöpfen, sondern wie sie eben durch die historische Untersuchung angeregt und geleitet oder bestimmt worden sind.

Wir haben hier zwei Ansichten über das Leben und Wirken der endlichen Dinge im Verhältnisse theils zu einander, theils zu Gott betrachtet; zwei Ansichten, die einer Vergleichung gerade darum um so mehr werth sind, weil sie

einander widerstreiten und doch auch wieder miteinander übereinstimmen.

Sie stimmen mit einander überein in den zwei Sätzen, daß zwischen den endlichen Dingen keine unmittelbare lebendige Wechselwirkung seyn könne und daß es überall kein von der göttlichen Bestimmung unabhängiges Wirken in der endlichen Welt gebe, weder ein immanentes, noch ein in das Aeussere übergehendes. Sie widerstreiten aber einander darin, daß in dem Einen die Wirklichkeit der endlichen Substanzen, d. h. individueller Kräfte, die aus einem inneren Principe der Selbstthätigkeit wirken und handeln, behauptet, in der anderen geläugnet wird; oder noch allgemeiner ausgedrückt — daß in der Einen die Wirklichkeit zwar nicht von der göttlichen Caussalität unabhängiger, aber doch von der göttlichen Caussalität abgeleiteter besonderer Naturkräfte behauptet, in der andern geläugnet wird.

Was nun diese Differenz betrifft, so spricht für die erstere Ansicht nicht nur das Bewußtseyn der Persönlichkeit, nicht nur die Anschauung des Wirklichen, sondern auch die Betrachtung

Gottes, seiner nothwendigen Wirkungsweise und seines nothwendigen Verhältnisses zu dem Endlichen.

Zwar ist es (nach meinem Urtheile) nicht wahr, was Leibniz sagt, daß, wenn man mit Verwerfung aller secundären Ursachen alle Erscheinungen in der Natur auf die göttliche Caussalität zurückführe, eine natürliche Erklärung jener Erscheinungen aufgehoben werde — denn die göttliche Caussalität hat ja doch, indem sie durch die Natur in der Natur wirkt, ihre beständigen, unwandelbaren Gesetze, und die natürliche Erklärung besteht nun eben darin, daß man diese beständigen, unwandelbaren Gesetze erforscht und darnach die Erscheinungen im Einzelnen und in ihrem Zusammenhange miteinander begreift. Allein das System, daß es ausser Gott (praeter Deum) keine wirksame Ursache gebe, besteht doch nur insofern, als ausser Gott (extra Deum) ein träges Etwas gesetzt wird, das erst durch den von Aussen hinzukommenden göttlichen Einfluß wirksam wird; verträgt sich also in der That mit dem Pantheismus eben so wenig, als mit der ihm

entgegengesetzten Lehre. Denn was den Pantheismus betrifft, so ist das endliche Ding, obgleich oder eigentlich weil und sofern es eine Modification des göttlichen Wesens ist, ein besonderes, und dieses besondere muß wieder eben, weil es Modification des göttlichen Wesens ist, als wirksam für sich gedacht werden. Und was die dem Pantheismus entgegengesetzte Lehre betrifft, so ist es wieder ungereimt und der wahren Idee von dem göttlichen Wesen widersprechend, wenn man behaupten will, es sey etwas träges, todtes durch die göttliche Caussalität erschaffen worden. So daß man in beiden Fällen besondere Natur-Ursachen hätte, und der Unterschied nur der seyn könnte, daß in dem einen Falle die besonderen Dinge in der überall gegenwärtigen und alles befassenden Einheit des absoluten Wesens, etwa wie die einzelnen Glieder und Organe in der Einheit des Organismus wären, in dem anderen Falle dagegen die besonderen Dinge, als selbstständige Individuen ausser der göttlichen Einheit. Hierauf reducirt sich in der That auch am Ende der Unterschied zwischen dem Spinozismus und der Leibniz'schen Philosophie.

Wer nun dieser Ansicht, welche die Wirklichkeit endlicher Substanzen in dem Leibniz'schen Sinne behauptet, den Vorzug geben wollte vor der anderen, den dürfte man wohl fragen: wozu doch endliche Substanzen, wenn kein lebendiger Verkehr zwischen ihnen Statt findet — und alle nach der göttlichen Vorherbestimmung, als unfreie Wesen, wirken oder handeln? Ob es nicht angemessener und erhabener sey, mit Spinoza und Malebranche zu sagen, daß überall und immer, in allem Daseyn und in der ganzen Geschichte der endlichen Welt die Substanz und das Leben Gottes gegenwärtig sey, und alle endlichen Dinge miteinander in dieser lebendigen Einheit des göttlichen Wesens leben, als mit Leibniz endliche Substanzen hinzustellen, die so zu sagen nur wie im Traume einander empfinden und — nachdem sie einmal von Gott erschaffen und präformirt sind, ihr Leben entwicklen nach der von Gott in dem Schöpfungs-Acte prästabilirten Harmonie?

Ich gestehe, daß nach meinem Urtheile jene pantheistische Lehre dem wissenschaftlichen Verstande und dem Gemüthe mehr zusagen muß,

als diese Leibniz'sche, so erhaben man dieselbe gewöhnlich auch zu finden pflegt.

Um so größeres Bedürfniß ist es nun aber auch, zu fragen: ob man denn hinreichende Gründe habe, mit Leibniz die lebendige Wechselwirkung zwischen den endlichen Substanzen zu läugnen — und jede von der göttlichen Vorherbestimmung unabhängige Selbstthätigkeit eines endlichen Wesens in dem Sinne, daß dadurch alle Freiheit aufgehoben wäre.

Was nun die erstere Frage betrifft, so wird man, mit Uebergehung desjenigen, was die so unvollkommene und unhaltbare Natur-Ansicht der Cartesianischen Schule einwirft, sich auf die Beurtheilung desjenigen beschränken dürfen, was Leibniz gegen die Lehre von der physischen Einwirkung der Dinge aufeinander vorbringt.

Leibniz (siehe oben S. 5.) bringt dagegen vor, das System des physischen Einflusses lasse sich nicht in Uebereinstimmung bringen mit den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, es könne eben so wenig etwas von einer Substanz aus- als in eine andere eingehen, endlich lasse sich

in einer Monas nichts verändern und versetzen, was doch bei der physischen Einwirkung der Fall seyn würde.

Was nun den ersten Einwurf betrifft, so sieht man gar nicht ein, warum die Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit der Gesetze der Bewegung (denn darauf beruft sich insbesondere Leibniz) nicht bestehen könne mit dem physischen Einflusse, sondern durch denselben sogar aufgehoben werden soll, wenn nur die Wirksamkeit jedes einzelnen Dinges durch Gesetze geregelt ist. Jener Einwurf ist dem Leibniz offenbar nur im Gegensatze gegen Cartesius entstanden, sofern dieser behauptete, die Seele könne willkührlich wenigstens die Richtung der körperlichen Bewegung verändern; Leibniz läugnete dieses aus dem Grunde, weil die Richtung der körperlichen Bewegung etwas eben so nothwendiges und unabänderliches sey, als die Größe der Bewegung [88]), allein hieraus folgte nur die Verwerfung einer willkührlichen Einwirkung der Seele auf die Körper, aber durchaus nicht daß die Körper nicht auf die Körper einwirken können, nicht einmal, daß die Seele nicht auf

den Körper einwirken könne. Mit dem physischen Einflusse die Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit der Gesetze der Bewegung zu vereinigen, konnte Leibnizen um so weniger schwer seyn, da er auch diese Gesetze auf dynamische Begriffe zurückgeführt hatte — allein eben diese dynamischen Begriffe scheinen dem Leibniz selbst, obgleich dem Erfinder, noch so etwas Neues und Ungewohntes gewesen zu seyn, daß er sich in dieselben nicht ganz zu finden wußte.

Dieß geht auch aus den zwei anderen Gründen hervor, die Leibniz anführt; denn von einem Uebergehen eines Modus von der einen Substanz in die andere kann wohl nicht mehr die Rede seyn in der dynamischen Natur-Philosophie und was den dritten Grund betrifft, so wird freilich durch den physischen Einfluß in der Substanz nichts verändert und kann nichts verändert werden, was ihr substantielles und elementarisches Wesen betrifft, aber damit ist das dynamische Wechselspiel der Naturkräfte nicht ausgeschlossen, welche zwei Begriffe demnach Leibniz nicht gehörig geschieden zu haben scheint.

Was die zweite Frage betrifft, so habe ich schon an einem anderen Orte zu zeigen gesucht, wie mir das eigenste und innerste Leben des Geistes unbegreiflich ist — ohne Freiheit [89].

Hier im Zusammenhange mit demjenigen, wovon die Rede ist, ist das Verhältniß der Freiheit theils zu der Natur, theils zu der in Gott entworfenen und beschlossenen Einheit des Weltganzen dasjenige, was die größten Schwierigkeiten verursacht.

Um den Einklang der Freiheit mit der Natur zu zeigen, ist es nicht nur vergeblich, sondern unwahr und blendend, wenn man mit naturphilosophischen Analogieen spielt, z. B. des Lichtes — denn das Licht ist eine Naturkraft, die Freiheit aber nicht, und die Frage also, die durch das Beispiel einer Naturkraft nicht einmal erläutert werden kann, ist eben diese: wie etwas das nicht Naturkraft, also auch nicht der strengen Gesetzmäßigkeit unterworfen ist, in die Natur eingreifen könne, ohne ihren gesetzmäßigen Gang und Verlauf zu stören.

Wer sich die Natur als eine fortlaufende Reihe einzelner Erscheinungen denkt, die alle nach dem Gesetze der Caussalität in ununterbrochener Ordnung fortschreiten, der muß freilich in die Verlegenheit kommen, gestehen zu müssen, daß die Freiheit des Menschen in der Natur nicht unbedeutende Lücken und Störungen hervorbringen könne.

Allein diese Vorstellung hat schon lange einer bessern den Platz eingeräumt. Man denke sich die Natur als vollkommenen, durch Gegensätze gesetzmäßig bestimmter Kräfte bedingten und bestehenden Organismus; so wird man sich leicht überzeugen, daß die Natur nicht nur Macht genug hat, der fremden, ihr Leben gefährdenden Einwirkung zu widerstehen, sondern auch, wo oder wenn es je gestört werden und seyn möchte, das Gleichgewicht alsobald wieder herzustellen durch die in ihr enthaltenen und zur Einheit verknüpften Lebenskräfte. Diese sind es ja auch, wodurch die Freiheit allein auf die Natur wirken kann.

Was aber das andere betrifft, so wird nach meiner Ueberzeugung durch das göttliche Vor-

herſehen mit der göttlichen Vorherbeſtimmung die Freiheit ſo gar nicht aufgehoben, daß ſie vielmehr gerade darin ihre Wahrheit rettet, indem Gott eben, weil er alles vorausſah, auch alles vorherbeſtimmen konnte, ohne die Freiheit dadurch zu vernichten. Und dieß iſt einer von denjenigen Punkten, wo die Erkenntniß der Vorſehung und des perſönlichen Gottes in hohem Grade deutlich und gewiß werden kann, ſo daß ſich auch hier die Wahrheit beſtätiget, der Begriff des perſönlichen Gottes ſey dasjenige Wort, in welchem das Räthſel der Welt für uns am vollkommenſten gelöst wird.

Anmerkungen.

1) Leibniz selbst sagt z. B. in der Stelle Op. Edit. Dutens. II. 2. pag. 133.: Parallelismum inter corpus et animam continet systema Harmoniae praestabilitae; quod produxi primus.

2) Die weitere Entwicklung dieser so wichtigen Lehre wird in der Folge gegeben werden.

3) Leibniz Op. ed. Dut. II. 1. 71. 73.

4) ibid. pag. 21.

5) ibid. pag. 71. 73.

6) ibid pag. 70.

7) z. B. ibid. Tom. I. pag. 162. 163.

8) Leibniz selbst stellt diese Hypothese so dar: Nous sentons les qualités des corps, parceque Dieu fait naitre des pensées dans l'ame à l'occasion des mouvemens de la matiere et lorsque nôtre ame veut remuer le corps à son tour, ils jugerent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvemens leur paroissoit encore inconcevable, ils ont cru que Dieu donne du mouvement à un corps à l'occasion du mouvement d'un autre corps. C'est ce qu'ils appellent le systême des

Causses occasionelles. (Op. ed. Dut. II. 1. pag. 53. 54.) ita dictum, quod doceat, Deum occasione animae in corpus agere et vice versa, — ad libitum animae de industria movere corpora et juxta corporis exigentiam animae perceptiones impertire; cfr. ibid. Tom. I. pag. 163.

9) Leibniz gebraucht den Ausdruck: Surveillant perpetuel, qui represente dans l'un ce qui se passe dans l'autre. ibid. Tom. II. 1. pag. 76.; auch den: l'interprête du corps auprès de l'ame, interprêter les volontes de l'ame au corps. Ibid. 85.

10) ibid. I. 163. II. 1. pag. 54. 77. 95. 98.

11) ibid. I. 163. II. 1. pag. 41.

12) ibid. II. 2. pag. 51. II. 1. pag. 100. II. 2. pag. 58.

13) ibid. II. 1. pag. 73. I. 163. 339. II. 1. p. 30. und 2. pag. 33.

14) ibid. Tom. II. Sect. 1. pag. 72. 95.

15) ibid. 30. 40. 70. 71. und T. I. 162.

16) ibid. T. I. 369. II. Sect. 2. p. 37.

17) ibid. T. I. p. 280. II. 1. p. 40. 80.

18) von Joachim Lange in seiner Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine et praesertim de

Harmonia praestabilita. Halae Sax. 1723. — Dieser übelwollende Gegner der Leibniz'schen Philosophie sagt: Harmonia de commercio inter animam et corpus praestabilita est chimaera, quae a pseudo-philosophia Stoica et Cartesiana, nec non a Spinoziana est formata, ab illustri autem Leibnitio adoptata et per lusum ingenii pigmentis pseudometaphysicis exornata, chimaera biformis, cujus centrum et peripheria omnis, sublata omni veri nominis libertate, est in fato physico et quae absurditate sua semet ipsam destruit. Er behauptet, jene Leibniz-sche Idee habe mit dem Spinozischen Systeme so viel gemein, ut pro adoptato pseudophilosophiae Spinozianae foetu haberi possit.

19) Man sehe seine: Luculenta commentatio de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypothesium Spinozae. 1724. und sein: Monitum ad luculentam commentationem.

20) Leibnit. Op. T. II. Pars I. p. 97.

21) Recueil de div. Pieces T. II. p. 157.

22) Rec. d. d. P. T. II. p. 416. — Opp. Tom. II. P. I. p. 90.

23) Tennemann in seiner Geschichte der Philo-

sophie, auf welche in der Folge vorzüglich Rücksicht genommen werden soll, Bd. X. S. 312. 313. sagt: Das System der gelegentlichen Ursachen wurde besonders durch Spinoza und Malebranche weiter ausgebildet, bis es durch das System der vorherbestimmten Harmonie, welches eigentlich die Vollendung desselben genannt werden kann, bestritten und verdrängt wurde. Cartesius hatte den Grund dazu gelegt.

24) Opp. T. I. p. 163. T. II. P. I. p. 40.

25) Opp. T. II. P. I. p. 250. 263.

26) De la Forge nimmt (l. c. S. 113. 114.) auch schon auf Individualitäten Rücksicht. Er sagt: Causae foederis, quod inter mentem humanam humanumque corpus est, sunt vel generales vel particulares. Causa generalis ist die Voluntas divina. — Was sodann die particulares istius unionis conditiones et si ita loqui liceat, individuales anbelangt, so sind es zwei, corporea et spiritualis. Prima desumitur ex omnibus conditionibus particularibus, quae in corpore unius cujusque hominis reperiuntur, sive ratione sui temperamenti, conformationis partium suarum, motus humorum, sanguinis et spirituum, sive ratione mutationis, quam Pater, Mater aliaque, corpora extra-

nea ei inferre possunt. Ea causa vim habet determinandi Deum ad talem cogitationem cum tali motu in tali homine jungendam. — Haec una est inter origines diversitatis morum inclinationumque humanarum maximi ponderis.

27) Darauf wird offenbar hingedeutet, wenn de la Forge S. 98. den Begriff der naturalis unio (animi et corporis) so bestimmt: Quando ea unio sequitur ex decreto divino, quo Deus definivit omnes suas creaturas gubernare eum ad modum, quo eas gubernari videmus, agnosci debet pro re aeque naturali, ac ulla alia, quae est in rerum natura. Quid enim est natura, nisi iste ordo, secundum quem Deus suas creaturas regit? ac per consequens quidquid fit vi ac virtute istius ordinis, id fit naturaliter.

28) Tennemann (Geschichte der Philosophie Bd. X. S. 304.) sagt: Alle seine Schriften seyen erst nach seinem Tode aus Heften bekannt gemacht worden.“ Diese Nachricht ist falsch. In der Ausgabe von der Ethik, die ich vor mir habe, sagt der Herausgeber: Conscripsit certe eam (Ethicam) Arnoldus Geulincs, quae tam cum principiis Cartesii, quam cum sacris literis apprime conspirat; primam partem edidit; reliquas nunc

etiam litterato orbi communicandas esse necessum duxi. Eben so sagen die Typographi in der Nachricht an den Leser: Tractatui Ethico primo, quem ante plusculos annos typis describi ipse auctor curaverat, jam adjunximus Notas amplissimas ad interpretationem textus. Endlich enthält jene Ausgabe ein früheres Dedicationsschreiben (Lugd. Batav. 27. Jul. 1665.) von Arnold Geulincs selbst, worin er sagt: „Annus jam unus et alter est, cum in civitate literaria, cujus aediles estis, aream mihi delegi, in qua vestris auspiciis fundamenta jacerem condendo uni alicui novo veteris sapientiae domicilio. Ea re Libellos vobis in lucem edidi logicos duos; quarum alter palos et caementa, solidando paviendoque fundo, alter intritam et ferrumen conferret, quibus haec inter se durata vincirentur et coalescerent. — Jacta sunt Encyclopaediae fundamenta. Interea vero, dum haec fundamenta sibi esse sino, — quaedam, quae inter extruendum usui futura videbantur, parabam, aptabam, dolabam, columnas, tigna, tabulas. Tandem assidua pertaesus, seponere ea ac differre tantisper constitui; contuli me ad opus amoenum magis; futuri aedificii coronidem fabricare ingressus sum. Hanc adumbratam

jam ante mihi et typo etiam mandatam aliquamdiu jam dies totos pingo, fingo, coelo; de virtute et primis ejus proprietatibus commentatio est. — Hanc ego vobis coronidem, qua par est, reverentia cominus inspiciendam et examinandam offero, submitto. — Damit ist hinreichend erwiesen, daß Geulincs zwei logische Schriften und die Abhandlung de virtute et ejus primis proprietatibus (welche den ersten Theil der ganzen Ethik ausmacht) bei seinen Lebzeiten herausgegeben hat. — Der Umstand ist für den Geschichtschreiber der Philosophie nicht unwichtig, und verdiente daher wohl in's Licht gesezt zu werden. — Die „Notae amplissimae", namentlich die mit Zahlziffern bezeichneten, sind von Geulincs selbst, also ohne allen Zweifel aus seinen Heften genommen.

29) Etwas ähnliches sagte auch de la Forge: Mens humana ex sua natura nullam habet cognitionem mediorum ad movendum suum corpus necessariorum et licet etiam eam haberet, ipsi foret inutilis, cum sola voluntas, illud movendi, quam habet, ad id efficiendum sufficiat. — Hinc videri potest, Mechanicam et Anatomiam esse valde inutiles ad concipiendum, quomodo cogitatio hominis vim habeat id praestandi; atque proinde non tantum inutile esse, verum

etiam ridiculum, velle explicare per cogitationem motum membrorum in bestiis. Si enim earum anima non majori cognitione donata est, quam nostra, ea, quae ipsis tribuitur, cognitio aeque parum prodesse potest ad id praestandum, quod quaeritur, quam gubernatori cognitio maris, ventorum et portuum, si praeterea non cognosceret instrumenta suae navis artemque ignoraret iis utendi.

30) Etiamsi enim clarissimum nobis sit, eum non esse actorem, qui quid et quomodo agit nesciat; clarissime tamen etiam intelligimus, instrumentum posse esse opificis, quod quid per ipsum et quomodo agatur nesciat. l. c. pag. 111. seq.

31) Schon Cartesius hatte sich zum Beweise seines Satzes, daß alle Bewegungen der thierischen Körper ohne Seele aus der organischen Einrichtung erklärt werden können, darauf berufen. Epist. 1. 67. sagt er: Quod patet in convulsionibus, cum mente invita machinamentum corporis vehementius saepe ac magis diversis modis solum se movet, quam ope voluntatis soleat moveri.

32) Argumentum (sagt Geulincs, l. c. p. 116.) quod jam proxime tangebamus, secundum est, quo motus nobis ut auctoribus detra-

hitur; primum enim argumentum erat, nescire nos modum quo motus fiat in membris nostris ideoque nos illum non facere, alterum jam argumentum est, quod motus independenter a nobis determinatus atque limitatus sit quoad tempus et spatium; Prima ergo regula rationis, quae motum nos detrahit, est: Quod nescis quomodo fiat, id ne facere te dicas. Secunda regula: Quod alterius arbitrio definitum est, in id nihil tibi juris esse scias. Motus ergo et abest subinde, cum volumus (ut in paralysi) et adest subinde, cum nolumus (ut in convulsionibus epilepticis). Motus ergo alio quam nos auctore stat atque cadit.

33) l. c. pag. 120. not. 17. Actio mea non proprie extra me dimanat, tota semper in me sistit et haeret; sed quia cum actione mea, v. g. voluntate loquendi, luctandi et ambulandi, Deus ineffabiliter conjunxit motus quosdam seu linguae seu manuum atque pedum in hoc corpusculo meo; hinc actio voluntatis meae, cum illi motus eam subsequuntur aut comitantur, tropico quodam aut figurato modo loquendi extra me tendere et in corpus meum ejusque membra, linguam, manus atque pedes transfundi videtur; non ipsa tamen nunc trans-

funditur; nam illa, quae in corpus recipitur, actio non mea sed motoris actio est.

34) l. c. pag. 127. — His itaque perpensis, perspicue intelligo, eo mihi de veniendum esse, ut agnoscam, sicut actio mea non pertingit ad res hujus mundi, ita nec actiones istarum rerum ad me pertinere. Alterius hic iterum vis et industria subolet mihi, vis et industria non enarrabilis; quamvis enim planissime intelligam, aliud proinde quiddam esse (quod Numen, quia nomen ei dari non potest aliud, vocabimus), quod vi sua haec praestet; modum tamen quo haec praestat nec intelligo et intelligo intelligere me nunquam posse. Ineptissimus autem essem, si, quia modus rei mihi ignotus est, rem ipsam inficiari vellem, quae hac inquisitione mihi reddita est notissima perspectissimaque et similiter facerem, ac si quis negaret ferrum ad magnetem ire, quia modum non intelligit quo it, aut ego ipse videre me negarem, quia (ut jam vidi) nescio, quomodo videam.

Zugleich mag hier auch bemerkt werden, welche ethische Bedeutung Geulincs diesen Sätzen giebt.

Inspectio sui est humilitatis materia', — despectio sui ejus forma et facies. Agedum molem illam inconditam formo, instrumen-

tis meis adhoc utor, ut materia formam accipiat, ut ex inspectione mei fiat despectio. In hoc mundo nihil quicquam valeo, Ita est; acquiesco, Ita sit; huc veni (debui venire) sum hic (debeo equidem esse) hinc discedam (velim nolim discedam) ita est; clarissime video ita sit nec aliud volo; non sum mei ipsius; sum totius Dei, ita est; non possum ab ipso eripi, non ejus potestate exsolvi, ita sit; ibi me relinquo, volo ejus me esse; habeat me, habeat in aeternum, sic volo nec aliter volo; sed etiamsi aliud vellem, non aliter esset; velim igitur aliud, certe volo frustra et desipio, qui volens sciens laterem lavo; redi ad sanam mentem, anime mi, ubi nihil vales, nihil velis, et in hoc uno monito vertitur totius Ethicae cardo. — —

Si nihil valeo, — quid me tenet, quae vanitas, hic aliquid contra aut velle aut optare, si quidem id omne frustra erit? Igitur haec despectio consistit in derelictione mei ipsius (quid dixi? non mei ipsius sum, nihil hic meum est, nunquam mei eram), in mei ipsius in Deum transscriptione (quid? nihil ipsi dare possum, ego et omnia sumus ipsius), in consensu et acquiescentia, quod ejus sim et non mei

(id magis quadrat), in ea voluntatis inclinatione, quae dicit, quia ita est, ita etiam sit (haec est revera despectio sui); jam despicio me ipsum; quid invenio? Deo me dedi. — quid accipio? acquiesco, me esse ipsius et non mei ipsius, quid ergo? loco mei ipsius accipio legem, invenio officium; nam cum mei non sum, non licet mihi (meum commodum, meam voluptatem, meum solatium) quaerere, et cum totus Dei sum, debeo ejus mandata exequi.

35) l. c. pag. 121.

36) Diese Worte können zweierlei Bedeutung haben, indem entweder die immanente Thätigkeit des Willens dadurch bezeichnet werden soll, oder die nach aussen gehende Wirksamkeit — der ersteren Deutung möchte man den Vorzug geben, wenn man den Begriff des Regierens festhält und die Worte: daß Gott durch das, was in dem einen endlichen Dinge vorgeht, bestimmt werde, ein anderes in einem anderen zu wirken. Nimmt man die andere Erklärung, so sagt de la Forge in jedem Falle das, daß, was menschliches Wollen von Gott ausgeführt werde, nach dem Rathschlusse Gottes ausgeführt werde.

37) Man vergleiche die Medit. IV. mit Epist. I. 112.

38) Man vergleiche den eben angeführten Brief. Epistol. I. 112.

39) Princip. I. 39. folg.

40) Epist. I. 9. 10.

41) Ethices Part. I. Prop. 11. II. 1. et 2. I. 25. Coroll. 29. II. 6. 7. Schol.

42) Ethic. III. Prop. 2. Schol.

43) Ethic. Par. I. Axiom. 4. et 5.

44) Ethic. Part. I. Prop. 10. 11.

45) Ethic. Part. I. Prop. 15.

46) Man vergleiche Cartes. Princip. I. 22. 23. 24. mit Spinoza Tract. de emendatione intellectus. Edit. Paulus. Tom. II. pag. 420. 423. 426 — 428.

47) Eth. Part. I. Prop. XV. Schol. und schon die Renat. des Cartes Princip. philos. more geometr. demonstrat. Par. I. Prop. IX. Schol. (Edit. Paulus. T. I. p. 29.) Auch kommt hier in Betracht der schon von Cartesius aufgestellte Satz, daß alle unsere Vorstellungen des Endlichen durch Beschränkung des Begriffes vom Unendlichen entstehen. Ep. I. 119. sagt Cartesius: Dico autem notionem quam de infinito habeo priorem esse in me notione finiti; quia hoc uno quod

concipiam ens seu id quod est, nulla habita ratione finiti aut infiniti, infinitum est ens illud quod concipio. Verum ut concipiam ens finitum, oportet ut aliquid rescindam ex generali ista notione entis, quam proinde priorem esse necesse est.

In der Medit. III. — Manifeste intelligo, priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti — hoc est Dei, quam mei ipsius; qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, h. e. aliquid mihi deesse et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?

48) Vergleiche Spinoz. Epp. LXX. LXXI. LXXII.

49) cfr. Ep. I. 67. wo Cartesius namentlich sagt: Nec moror astutias et sagacitates canum et vulpium, nec quaecunque alia propter cibum, venerem vel metum a brutis fiunt. Profiteor enim, me posse perfacile illa omnia ut a sola membrorum conformatione profecta explicare. — Epp. II. 2. 10. — de Methodo pag. 29.

50) Die angeführte Stelle in de Method.

51) Ueber den Grund derselben erklärt sich Cartesius in den Nro. 49. angeführten Stellen.

52) Ich meine die des Gassendi, welche gegen die der Cartesianischen Schule einen nicht uninteressanten Gegensatz macht — Gassendi erklärt sich nämlich in seinem Syntagma philosoph. — Physic. Sectio I. Lib. III. Cap. I. (Edit. Florent. Opp. T. 1. pag. 250.) auf folgende Weise:

Aus Veranlassung der Frage: wie der Begriff der Ursache zu bestimmen sey, bemerkt er, man habe nicht nur die materiale, formale und wirkende Ursache unterschieden, sondern auch von dem παράδειγμα, exemplar, nach welchem die wirkende Ursache wirkt, und von dem Zwecke, zu welchem sie wirkt, gesprochen, — und fährt nun fort:

Ad exemplar finemque quod spectat, fuere quidem philosophi, qui utramque causam e Physicis ablegaverint — reputantes nempe aliud esse agere natura, aliud agere ex consilio; agentia quippe naturalia omnia agere caeco veluti impetu et necessitate materiae, non exemplari proposito, fineque ullo praestituto; verum alii praeclarius senserunt, speciatim vero Plato. — Observari heic potest, nullum esse videri naturale agens, quod non exemplari aliquo intra se defixo ducatur; quantumcunque nos, quale illud sit aut quomodo cognitum, ignoremus. Id videlicet, cum

videamus ipsa naturae opera adeo absoluta suis numeris, adeo constanter eadem prodeuntia, ut non sine collineatione attentissima conformari possint. Nihil est necesse praeoccupem de conformatione et totius corporis et singularum partium; quae in animalibus, quae in plantis, quae in aliis rebus visuntur; attende solum ad opera, quae videri possunt ad artem referri. Cum aranea certe fila primum tendit, quasi stamina, cum illa deinde subtexit intervallis rarioribus; cum postea pertexit frequentioribus, ordine fila quaeque compingens; cum circa centrum apparat tornatque sibi domicilium, in quo commode delitescat, unde facile prodeat, quo sese tuto recipiat; putas tum araneam nescire quid faciat, non habere ideam sui illius operis, temere ac impetu coeco omnia agere, quoniam, quomodo possit opus suum intelligere, captum tuum fugit? — Profecto si exemplar illi, in quod respiciat, adimas, erit cur etiam putes nostris ademtum artificialibus, dum opera sua opificia non alia ratione perficiunt. Melius sane philosophi — ad instinctum haec referunt; verum tamen ille instinctus, quo animalia regi dicuntur, aut intelligentia est mera, aut si nihil est aliud, quam caecus quidam impetus, diffi-

cultas semper eadem remanet, quomodo causa aliqua coeca, operisque sui non intelligens opus suum ita elaboret, ut perspicacissima elaborare non possit melius.

Idem porro est de fine dicendum. Nempe unumquodque naturale agens ad certum scopum ita contendit, ut illum semper assequatur, aut si quid, quod obstet, intervenerit, assequatur saltem quam proxime potest. Ac ipsae quidem res naturales nobiscum seu cum mente nostra consilia non communicant, verum non ideo minus agunt ex fine sibi praestituto, cum sic eum requirant et adipiscantur. Videmus certe in animali, in planta, in ceteris rebus, partes omnes ad certos fines ita congrue accommodari, tu videntes obstupescamus. — Nisi vero, dum contemplaris machinam horologii affabre factam elegantemque, existimare potes fabrum non sibi proposuisse et formam et usus partium varios, quod ille te sui consilii participem non fecerit; et dum consideras quanta perfectione partes animantis omnes conformatae sint ac usus illos habeant, quibus magis appositum excogitari nihil potuerit, existimare debeas causam, quae illas concinnavit, caecam extitisse ignorasseque quid ageret, quod ipse conscius non fueris sapientiae ac in-

dustriae? Dices, an ergo cognitio quaedam tribuenda et seminibus non modo animalium, sed etiam plantarum, lapidum et aliarum rerum? sed si vis negem, explica ergo, quomodo illa opera sua adeo exquisite perficiant, adeo constanter finibus certis singulas partes accommodent? Non novi certe, cujusmodi cognitio aut sapientia sit; at nullam esse, non sequitur, cum quaelibet esse sui generis possit. Quid vero mirum, si humana mens, quae neque se ipsam cognoscit neque modum, quo intelligit, ignoret seu vim seu rationem cognoscendi aliarum rerum? Siquidem quaevis alia cognitio ab humana diversa est, imo etiam sic alligata determinato suo operi, ut ad nihil aliud excurrere valeat. Instabis Deum potius esse, qui et proponat sibi fines et ad illos accommodet dirigatque res naturales eaque ratione opus naturae esse opus intelligentiae. Verum id quidem est, quod contendo, omnem nempe talem industriam sapientiamque Deum habere auctorem; velim nihilo minus dicas, cur non possit Deus cuilibet rei imprimere notitiam sui operis, ne cogamur asserere res naturales nihil esse aliud, quam mera quaedam instrumenta Deumque illas sic agere, ut ipsae per se nihil agant.

53) Bruckeri Hist. crit. philos. Tom. IV. P. 2. pag. 589.

54) De la Recherche de la Verité. Lib. III. Part. 2. cap. 1.

55) ibid. cap. 2.

56) ibid. cap. 3.

57) Ebendaselbst. cap. 4. Malebranche hat aber offenbar die Hypothesen nicht richtig verstanden. Uebrigens ist auffallend, daß Malebranche die zwei Hypothesen ausdrücklich unterscheidet.

58) Ebendaselbst. cap. 5. — So etwas hatte Cartesius geäussert in der Medit. III.

59) Ebendaselbst. cap. 6.

60) Hier spricht die Philosophie des Malebranche ihren idealistischen Geist am unverkennbarsten aus. Um dieses Geistes willen gehört sie zwischen den Spinoza und Leibniz — und nicht, wie sie gewöhnlich gestellt wird, vor den Spinoza; was auch historisch betrachtet nicht das richtige ist. — Bei Malebranche hat offenbar das Ideale höhere Dignität und (wenn ich mich so ausdrücken darf) bedeutendere Realität, als das andere Princip, da bei Spinoza das umgekehrte Verhältniß Statt findet.

61) In der vorhin not. 59. angeführten Stelle.

62) De la R. d. l. V. Lib. III. seconde partie.

63) De la R. d. l. V. lib. VI. Part. 2. Cap. 2 et 3.

64) La force mouvante des corps n'est donc point dans les corps qui se remuent, puisque cette force mouvante n'est autre chose, que la volonté de Dieu.

65) Toutes les forces de la Nature ne sont donc que la volonté de Dieu toujours efficace. — Il n'y a donc point des forces, de puissances, de causes veritables dans le monde materiel et sensible.

66) Ebendaselbst Lib. VI. Part. 2. cap. 3.

67) Ebendaselbst — und hieher gehören dann auch aus Lib. III. Part. 2. cap. 6. die Worte: Ce mot general et confus de concours, par lequel on prétend expliquer la dépendance que les créatures ont de Dieu, ne reveille dans un esprit attentif aucune idée distincte.

68) Der Ausdruck: Wir sehen alle Dinge in Gott — kann offenbar nichts anderes heissen, als: Gott, der die Ideen aller Dinge hat, wirkt dieselben in dem endlichen Geiste. Darauf deutet auch der Ausdruck: Gegenwart Gottes, hin, dessen sich Malebranche bedient; denn er wird sich wohl Gott nicht als ruhendes Objekt gedacht haben, welches sich uns zur Anschauung hinstellt.

69) Man sehe das Eclaircissement sur le chapitre troisième de la seconde Partie du sixiéme livre, wo sich Malebranche auf folgende Art äussert: J'avoue que l'homme veut et qu'il se détermine lui même, parce que

Dieu le fait vouloir qu'il le porte incessament vers le bien qu'il lui donne toutes les idées et tous les sentimens par les quels on se détermine. J'avoue aussi que l'homme commet seul le peché. Mais je nie qu'il fasse en cela quelque chose; car le peché, l'erreur et mêmes la concupiscence ne sont rien.

L'homme veut, mais ses volontés sont impuissantes en elles mêmes, elles ne produisent rien, elles n'empéchent point que Dieu ne fasse tout; car c'est Dieu mêmes, qui fait en nous nos volontés par l'impression qu'il nous donne vers le bien. L'homme n'a de lui-même que l'erreur et le peché qui ne sont rien.

70) Man sehe de la Recherche de la Verité Lib. III. Cap. IX. Malebranche macht hier darauf aufmerksam, daß es ein Vorurtheil sey, wenn man behaupte, iede Substanz sey entweder Körper oder Geist. Mais, fährt er fort, les hommes tirent encore une conclusion precipitée, lorsqu'ils concluent par la seule lumière de la raison que Dieu est un esprit — und schließt: son nom veritable est, Celui qui est, c'est à dire, l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel. In seinen Entretiens sur la Metaphysique bildet er sodann diesen Begriff weiter aus. Wenn Gott das unendliche, unbe-

schränkte Sein ist, so begreift er in sich alle Vollkommenheiten, alle Realitäten, so unbegreiflich sie uns seyn mögen, wenn sie nur Vollkommenheiten sind d. h. Realitäten, die Nichts von dem Nichts haben, nicht beschränkt durch Unvollkommenheiten sind, ähnlich denen der Kreaturen. Zu diesen göttlichen Vollkommenheiten rechnet er nun namentlich Ausdehnung und Denken, behauptet aber dabei ganz deutlich, daß es ausser denselben noch andere göttliche Realitäten geben könne.

Diese ganz deutliche Lehre des Malebranche von den Attributen der göttlichen Substanz erinnert nicht nur an Spinoza's Definition: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unum quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, sondern kann dieselbe auch erläutern, besonders wenn man hinzunimmt den erst in dem 2ten Theile der Ethik aufgestellten Grundsaß: Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos s e n t i m u s nec p e r c i p i m u s. Auffallend ist es ferner, daß Spinoza, auch nachdem er Ausdehnung und Denken als göttliche Attribute a posteriori gesezt hat, doch noch nicht nur von i n f i n i t i s, sondern sogar von a l i i s attributis spricht (Eth. Part. II. Prop. VII.) Diese Lehre des Spinoza und Malebranche von unendlichen Attributen Gottes auch der Zahl

nach scheint mir ihre Wurzel zu haben in dem Cartesianischen Satze: daß wir Gott als den Unendlichen zwar mit unsern Gedanken erreichen oder gleichsam berühren, aber nicht umfassen können (cogitatione attingere, cog. complecti, comprehendere). Man sehe Epp. I. 110.

70) Man sehe Brucker histor. crit. Tom. IV. Part. II. pag. 705. Die Encyclopédie (Nouvelle edit. à Geneve 1778 Tom. XVII. pag. 85) Art. Harmonie préétablie, sagt, nachdem sie Malebranche und Spinoza als Vorgänger Leibnizens genannt hat, noch folgendes: Il y a surtout un passage dans Genlinus (Eth. tract. I. sect. II. nro. 7.) qui derobe à Leibniz presque toute la gloire de l'invention. — Dieser Genlinus kann kein anderer seyn als Geulincs.

71) Leibniz machte seine Idee der prästabilirten Harmonie öffentlich bekannt das erstemal im Jahre 1695, also 4 Jahre später, als die oben genannte Schrift von Geulincs im Drucke erschien.

72) Dieser Umstand ist nicht zu übersehen, vielleicht aber doch nicht so bedeutend, als er auf den ersten Augenblick zu seyn scheint. Der Brief findet sich in Leibnitii Opp. ed. Dutens. T. II. Part. I. p. 46. wo Leibniz sich so erklärt: Le corps est un aggrégé de substances et n'est pas une substance à proprement parler. Il faut par conséquent que par-tout dans le corps

il se trouve des substances indivisibles, ingénerables et incorruptibles, ayant quelque chose de répondant aux ames. Que toutes ces substances ont toujours été et seront toujours unies à des corps organiques, diversement transformables. Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum et tout ce, qui lui est arrivé et arrivera. Que toutes ses actions viennent de son propre fonds, excepté la dépendance de Dieu. Que chaque substance exprime l'univers tóut entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, sur tout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue. Que l'union de l'ame avec le corps et même l'opération d'une substance sur l'autre ne consiste que dans ce parfait accord mutuel, établi exprès par l'ordre de la première création, en vertu du quel chaque substance, suivant ses propres loix, se recontre dans ce que demandent les autres et les opérations de l'une suivent ou accompagnent ainsi l'opération ou le changement de l'autre.

73) Opp. Tom. II. Part. I. pag. 234. seq. pag. 20. 32. Part. II. pag. 56.

74) Opp. Tom. II. Part. I. p. 230. u. anderwärts.

75) Opp. T. II. Part. I. p. 50. Tom. I. p. 5.

76) Ibid. — Il faiut (sagt Leibniz) donc rappeler et comme rehabiliter les formes sub-

stantielles, si décriées aujourdhui; mais d'une manière qui les rend intelligibles et qui séparat l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait.

77) Opp. T. II. Part. II. pag. 53. 54. 56.

78) Ibid. Part. I. pag. 50.

79) Ibid. pag. 20.

80) Dieß ist nach meiner Ansicht die ächte Monadenlehre, wie sie Leibniz dachte, aber in den Schriften nur andeutete, um den Schein des gewöhnlichen Dualismus beizubehalten.— Zur Bestätigung mag dienen theils die Stelle Opp. Tom. II. Part. II. pag. 52. wo Leibniz sagt: Alibi a me explicatum, etsi nondum satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere; theils die Stelle — Ebendaselbst pag. 55. wo Leibniz den von Sturm gemachten Einwurf: ne capacem quidem esse substantiam corpoream potentiae alicujus active motricis, weil die materia natura et essentialiter eine passiva substantia sey, so beantwortet: Responderi commode potest ex recepta non minus quam vera philosophia, materiam intelligi vel secundam vel primam; secundam esse quidem substantiam completam, sed non mere passivam, primam esse mere passivam, sed non esse completam substantiam accedereque adeo debere animam vel formam animae analogam.

81) Opp. Tom. II. P. 1. pag. 50.

82) cfr. Anm. 10. und Malebranche in dem Eclaircissement sur le Chapitre 3 de la seconde Partie du fixieme Livre (de la Recherche de la Verité) wo er in der Beschreibung der Natururſachen ſagt: J'avoue qu'il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cause universelle, lorsqu'on demande la raison des effets particuliers. Cur on se rendroit ridicule, si l'on disoit par exemple, que c'est Dieu qui séche les chemins ou qui glace l'eau des rivières. Il faut donner si on le peut la cause naturelle et particulière des effets, dont il est question. Mais comme l'action de ces causes ne consiste que dans la force mouvante qui les agite et que cette force mouvante n'est que la volonté de Dieu, on ne doit pas dire qu' elles ayent en elles mêmes de force ou de puissance pour produire quelques effets.

83) Man ſehe die oben ſchon angeführten Stellen, namentlich die erſte Darſtellung in dem Briefe an Arnauld. Opp. T. II. P. I. pag. 46. 47.

84) Siehe die von Jacobi in der genannten Beilage citirten Stellen.

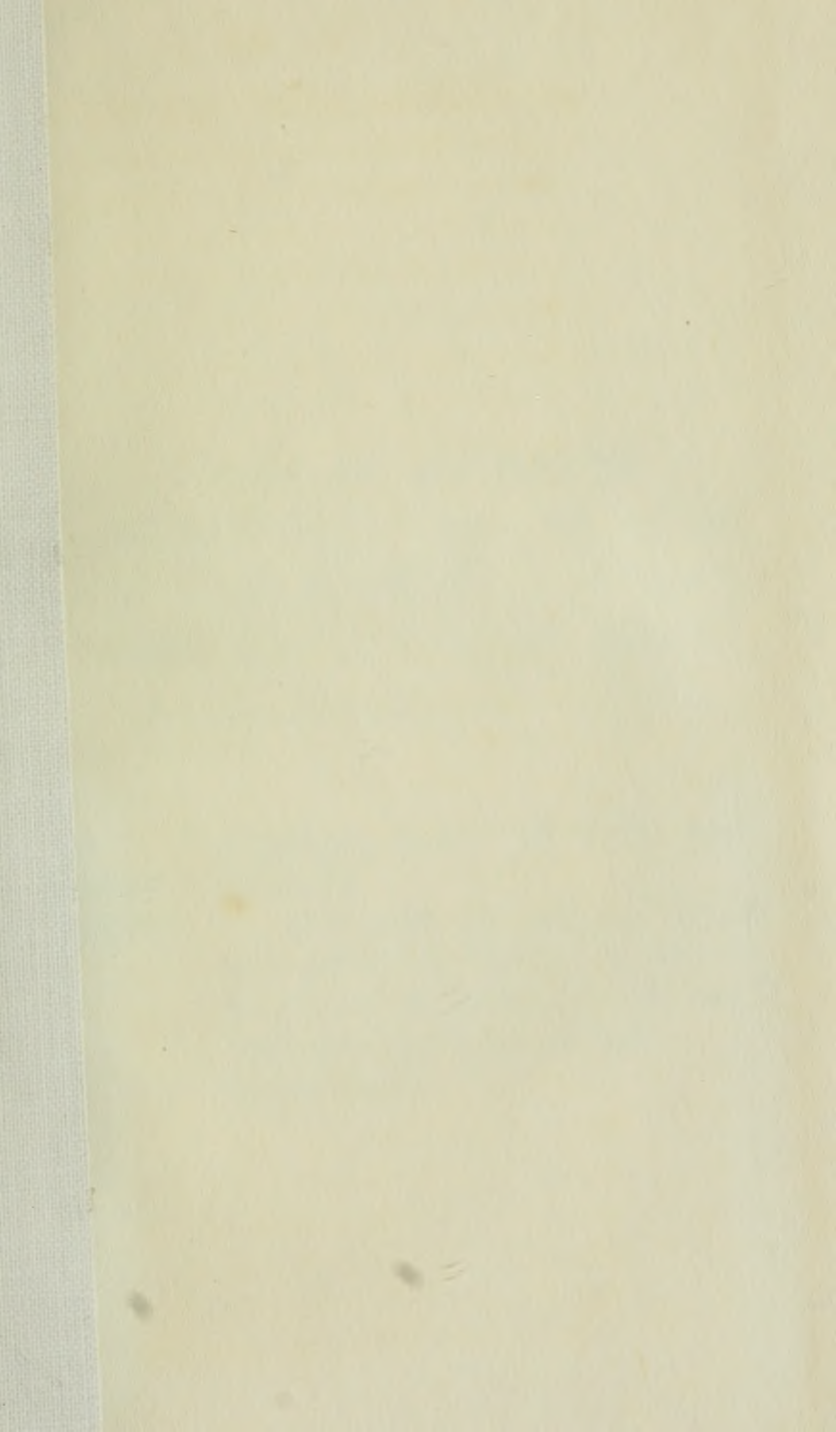
85) Opp. T. II. P. I. p. 327. u. P. II. p. 52. et 53.

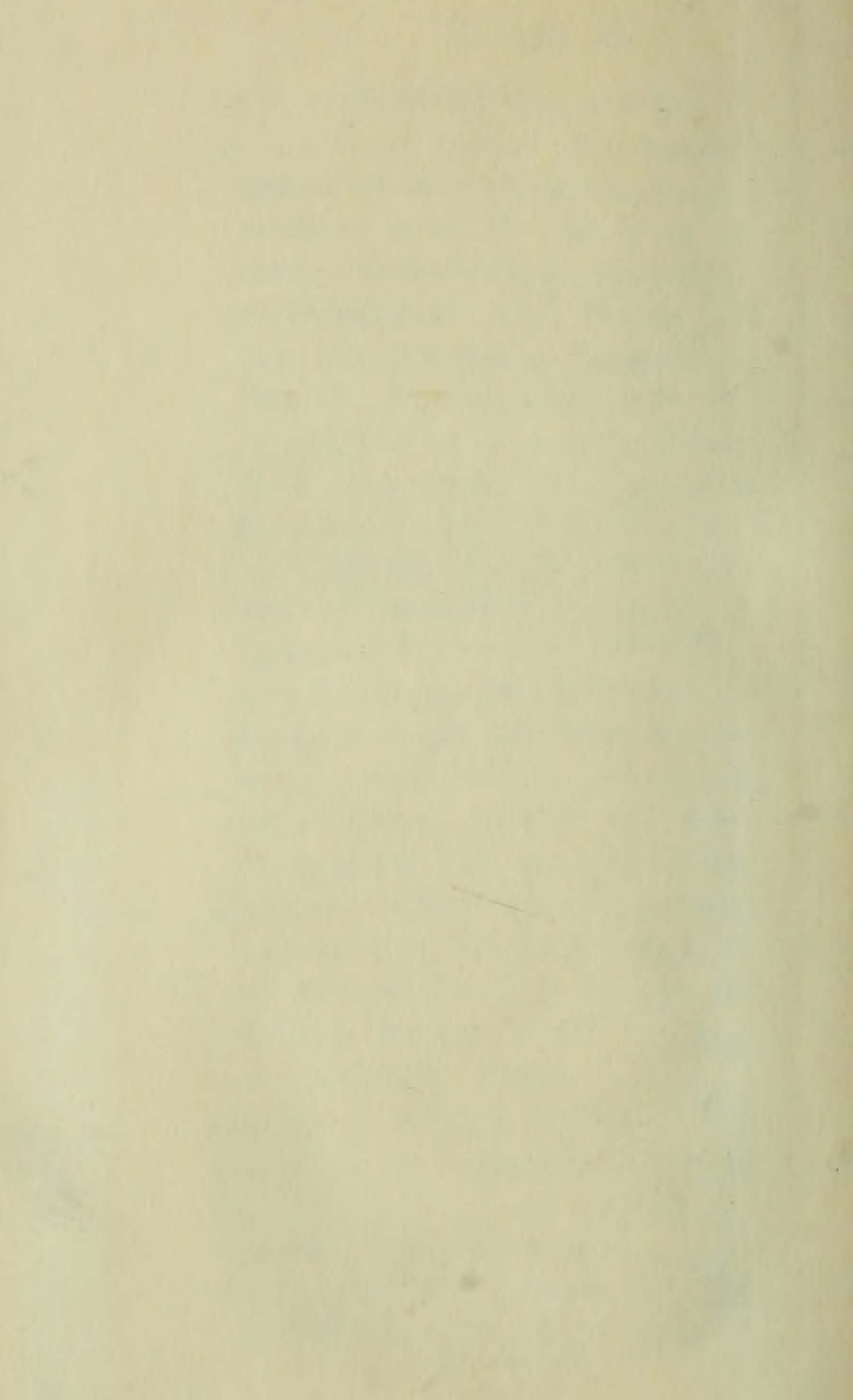
86) Opp. Tom. I. pag. 474. pag. 140. 141.

87) Opp. T. II. P. II. 49. 99. 137.

88) Opp. T. II. P. I. p. 40.

89) In meinem Handbuche der theoretiſchen Philoſophie §. 16. 21. und 706.





BINDING SECT. APR 1 1964

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2599
M75S5

Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm
Die Leibniz'sche lehre von der prästabilirten harmonie in ihrem zusammenhange mit früheren philosophemen betrachtet



UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 01 04 10 003 8